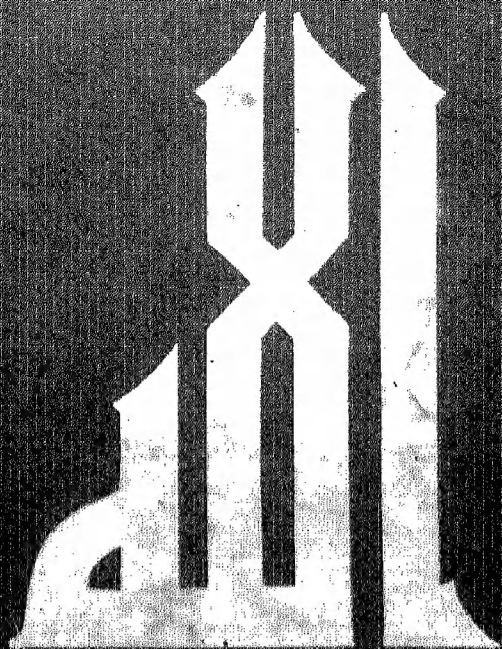
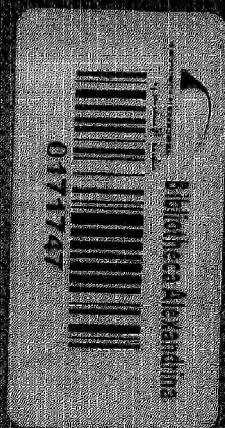


الكتاب



وجوده ووحدانيته
بين الفلاسفة والدين

مكتبة غريب



اهداءات ٢٠٠٠

مكتبة

ا.د محمد الحميد بدوي

القاضي بمحكمة العدل الدولية

الله
وجوده ووحدانيته
بين الفلسفة والدين

الدكتور نظمي لوقا

الناشر

مكتبة يغريب

٢٠١ شارع كاس مدق (النهاية)

تلفون ٩٠٢١٠٧

الى المسائرين فى الظلمة
ومن يلوح لهم
- من انفسهم -
فجر جديد

وايضا الى
صوفى عبد الله

الكاتبة الالعية ،

والزوجة الوفية ،

التي فى ظلها عاش عقلى .

الدكتور نظمي لوليا

ليست توفيقية

من الأمانة أن نجنب قارئنا الوقوع في لبس قد يجره إليه عنوان هذا الكتاب ، فوجود الله ربما غلب على الأذهان أنه مبحث ديني . والحال أنه ها هنا ليس مبحثاً دينياً . بل مبحث فلسفي خالص . ولقد كان الباعث الأول على هذا المنحى الفلسفي العقلي المحض ، صدمة نفسية في طفولة المؤلف قضت على كل ثقة لديه بالسمعيات والتلقينات ، فزعا من الوقوع في مهاوى الغفلة . حتى إذا بلغ مرحلة المراهقة التي يتفتح فيها الذهن للتساؤل عن مسائل الوجود الكبرى ، صار منحاه الغالب على نفسه هو البحث العقلي المستقل تمام الاستقلال بفرديته في مسألة وجود الله . وهل يمكن إثباتها بالعقل المستقل غاية الاستقلال ، وعلى أي وجه يكون هذا الإثبات .

وسكانت النجزة الأولى هي : ذلك الكتاب الفلسفي لطبعه بدوي للطبعة محدودة تجد أدركه . النسخة كالها نظيرة معروض للبرج في سمارتن

١٩٣٧ ، وقد أثبت على غلافه الذى يحمل عنوان « الله فى نظر الناس وكما أراه » كلمة تحمل معنى التحذير للقراء ، نصها « هذا كتاب فلسفة خالصة لا علاقة له بالدين » .

فاتجاه المؤلف منذ البداية ليس اتجاهاً توفيقياً بين الفلسفة والدين ، كما هو الحال لدى الفلاسفة المسلمين والفلاسفة المسيحيين . إلا أن هذا الاستقلال لا ينطوي على عداوة للإيمان الدينى أو إنكار له . فليس هناك مانع على الإطلاق أن يجمع شخص ما بين الفلسفة العقلية والإيمان الدينى كما يجمع بين مجالى السمع والبصر مثلاً . وقصارى الأمر أن مجال العقل غير مجال الإيمان . وقد يجتمعان وقد لا يجتمعان ..

بعد نحو عشر سنين من نشر ذلك الكتاب الأول (الذى يستطيع القارئ أن يجد نصه فى صدر مجموعة البحوث التى نشرت سنة ١٩٨٢ فى كتاب جعلت عنوانه مستجداً من آخر تلك البحوث وهو الحقيقة عند فلاسفة المسلمين) - أقول بعد عشر سنين من نشر ذلك الكتاب الأول لم يتقطع خلالها انشغالى بمسألة الله ، كتبت بحثاً جعلت عنوانه « سبيل اليقين » أو « دفاع عن العقل » أثبت فيه أن اللامتناهى هو المطلب الأقصى للعقل . وأن هذا اللامتناهى هو قطب المعقولية . وقد أعدت نشر هذا البحث فى سنة ١٩٨٢

في المجموعة معالفة-الذكر التي عنوانها «الحقيقة عند فلاسفة المسلمين»
يمكن يرجع إليها من شاء متابعة مسارى الفكرى .

ومن تلك البذرة الأولى ، ومن هذه النبتة نمت نظرية القيمة
عندى من حيث هى السمة المميزة للعقل الإنسانى والمفوضية عند
تبعها فى مدارجها إلى قطب المعقولة وهو معنى الوجود بالإطلاق
أول الله .

ولئن كان مفاد كتابى الأول أن الله هو معنى الوجود بالإطلاق
فذلك أيضاً ما توسعت فى البرهنة عليه فى أول صياغة متكاملة فى
ذلك الكتاب المسمى « الله والإنسان والقيمة » . والذى نشرته مكتبة
عالم الكتب بالقاهرة سنة ١٩٧٢ .

فى سنة ١٩٧٥ كتبت صياغة أخرى أكثر تبسطاً من الأولى
أوضحت فيها أن الموجودات جميعاً - فى منظورنا الإنسانى -
إنما هى تعبيرات عن معنى الوجود بالإطلاق . ومن ثم أطلقت
على مذهبى الفلسفى اسم « الفلسفة التعبيرية » . وهذه الصياغة
البسيطة يتضمنها كتاب « نحو مفهوم إنسانى للإنسان والوجود
والخطأ » وقد نشرته مكتبة غريب بالقاهرة . وهى أيضاً التى
نشرت مجموعة بحوثى الأولى تحت عنوان « الحقيقة عند فلاسفة
المسلمين » .

لوقى هذا الكتاب الذى بين يديك تجد القارئ لما توجهت إليه
من البحث بالمنهج الوصفي عن إمكان العثور فى نشاط العقل ذاته
على إثبات لوجود الله .

وأود مرة أخرى أن أكون أميناً فى تجنب القارئ كل لبس :
فوجود الله فى هذا الكتاب نتيجة حتمية للتمعن فى قراءة « خريطة
المعرفة الانسانية » . بمعنى أن اللامتناهى الأحد (أو الله) فرض
حتمى لتفسير مسار العقل الانسانى . ولكن لفظ الفرض هنا ليس
بمعنى الفروض أو المسلمات التى يبدأ منها البحث أو البرهان .
بل إن هذا الفرض الذى أعنيه خاتمة ونتيجة وليس بداية ، إنه السطر
الآخر فى البرهان العقلى الذى يقال بعده مباشرة « وهو المطلوب
لإثباته » وليس المعطى فى البداية على سبيل التسليم .

والعقل الأمن فى تفكيره يعرف أين يقف وأين يقول لا أدري .
وهذا لما أخذت به نفسى بعد إثبات وجود الله بنظريتي الواقعية
للمعرفة والسلوك ، حيث أقررت بعجز العقل عن إدراك صفات
الربوبية بأنواره الخاصة المستقلة .

ومرة أخرى أقول إن العقل لا يمنع الإيمان ولا يتدخل فيه ،
وأنه بطوبى لمن يجمع له المجالان .

وبهذه الكلمة الموجزة أضبع نظريتي الوصفية المتممة لفلسفتي
التعبيرية بين يدي القارىء :

وغنى عن البيان أنه لا محل فى مذهب فيلسوف مستقل لقائمة
مراجع ، كما أنه لا محل لهذه القائمة فى لوحة رسام أو سيمفونية
موسيقى أو ملحمة شاعر : وقد فرغت من تدوين هذا الكتاب
فى يناير سنة ١٩٧٩ :

وسلام على الصادقين :

دكتور نظمي لوقا

١٠ ش ابن سينا

مصر الجديدة

نظرية وصفية للمعرفة

بيت الداء هو التحديد التعسفي لموارد المعرفة . فتضييق المورد ،
يؤدي بالضرورة إلى تحديد النتائج طبقاً لهذا المورد .

وهذا ما فعله الحسيون ، وطاوعهم فيه كانط . . .

وهذا ما فعله العقليون ، وطاوعهم فيه ديكرت ومن ساروا
مساره . . .

فكل حزب أنكر ما عدا مورده . . . ولج في الإنكار ،
وكل حزب بمذهبهم فرحون . وجاءت نتائج كل مذهب — بطبيعة
الحال — فرعا عن بداياته ، فصفق وانتشى طربا . مع أنه لم يثبت
بنلك على خصمه نصرأ ، ولم يلزمه حجة . كزارع الخروع زاعما
في البداية أن لا بذرة للانبات غير بذرته ، حتى إذا أثمرت الشجرة
خروعا قال « ألم أقل لكم ؟ لا ثمرة شرعية لإنبات صحيح إلا
الخروع ! » وعد ذلك حجة على زارعي الخوخ والمشمش والبرتقال
وما شئت من الفاكهة ، وهو ليس حجة على أحد . فلا بد لكل
بنفحة أن تنهض ثمراً من جنسها لا تتعداه إلى سواء !

وقد انتهت المنازعة بين الحسن والعقل إلى ذلك المذهب التصوري
للنبي الكينى ، الذى التزم بمبدأ الحسنيين في مورد المعرفة الإوحد
وهو الحس - وأخذ عن العقليين فاعلية العقل « وصناعتة » الحقيقة
الإنسانية العلمية من تلك الحامة الحسية .

فلزم عن ذلك القول بفطرة الحس وفطرة العقل معا ، وبأنهما
مستقلتان . فالحسوس والمعقول متخارجان ؛ ولزم القول بتوفيق
مسبق بين الصورة والمادة في المعرفة ؛ فنتج عن تلاقيهما هذه
المعرفة الكلية الضرورية في صورتها ، الحسية في مادتها . فكانت
بداية الرحلة التى نعزمها للكشف عن « جغرافيا » المعرفة - أى
الواقع الفعلى لعملية المعرفة بما فيها العقل والتفعل - هى تقبل موارد
هذه المعرفة ، أو هذا العقل كما يتبدى لنا . والتقصى عن هذا
السؤال :

— أحقة لا مورد للمعرفة سوى الحس ؟

أو بالصيغة المألوفة في الفلسفة :

— أحمأ ليس في العقل ما لم يكن من قبل في الحس ؟
حتى مع إضافة الاستدراك الذى أحقه بها « لا بيتز » .

— اللهم إلا العقل نفسه !

وهو بما يكاد يأخذ كنهها لتأويل المعرفة العقلية في

«نقد العقل النظري» فإن انتهى إلى مذهب في ذلك تخالف مذهب
«لاينتز» لا خياره انخياراً قصير همتة على خدمة تيار العلم
الطبيعي .. في مجال العقل النظري ..

فهل البداية الوحيدة للمعرفة العقلية ، أو التعقل ، هي التجربة
الحسية ؟

وهل هي بداية أصلاً ، أم أن هناك بداية تسبقها ولكننا
لا نلقى البéal إليها لشدة ألفها نأخذها قضية مسلمة ، أو ، تحصيل
حاصل ، فنغفلها ؟

أجل من ها هنا تبدأ ؟

عالم الحس موجود ، أجل ، ولكن القضية هي : هل الحس
وحده هو الموجود ؟

وهل كل موجود فهو فرع منهم ، وإلا فهو موجود غير
شعبي ، أي وهم ؟

الحسيون المتعصبون للحس إلى هذه الدرجة أشبه بمن يدرس
النبات فيحصر بصره في جذوره وما تنغرس فيه من الطين والروث
أو السواد حتى إذا رأى الزهرة الفواحة بالعطر تفتحت عنها الشجرة

أو رأى ثمرتها الجنية الشهية هاله وأمرها وأنكره أشد الإنكار .
 فلا وجود عنده إلا للطين والسناد ، ويفسر بينهما الزهرة والثمرة .
 مع أن الطين والسناد حالهما واحد في الحالة شجرة التوت وشجرة
 الصبار وشجرة المشمش وشجرة العلقم أو ما شئت . وهما هما
 أيضاً حيث لا شجرة ولا نبات . . . فلا إنتاج لهما في حد ذاتهما ،
 بل هما أشبه بالقود الذي لا بد من محرك ذي تركيب معين كي
 يحوله إلى طاقة تختلف باختلاف تركيب هذا المحرك .

ومعنى هذا أنهما « أداة » والأداة لا فعل لها بذاتها ، بل بحسب
 الفاعل الذي يستخدمها .

فإذا نظرت إلى نبات مزهر أو مثمر ، فالثمرة أو الزهرة هي
 الحقيقة التي لا يجوز ردها إلى الطين والسناد ، بل إلى طبيعة الشجرة
 المغينة التي استعانت بالطين والسناد واستخدمتها لتزهر هذه الزهرة
 المغينة . أو لتثمر هذه الثمرة المغينة . ولو كانت الشجرة غير الشجرة ،
 لكان استخدمتها لنفس هذا الطين والسناد مؤدياً إلى زهرة مختلفة
 وثمره مختلفة .

إن معطيات الحس واحدة ، أو قد تكون واجدة ، لدى إنسان
 وحيوان أعجم . ولكن هذه المعطيات يستخرج منها الإنسان بعقله
 نوعاً من المعرفة ، أو حقيقة ، لا يستخرجها الحيوان الأحمم ،
 ولا تطوف بخاطره إطلاقاً .

فالحقيقة معنى عقلى مجرد . وهذه المعانى المجردة هى ما ينكره
الحسيون المتعصبون لأنهم ينكرون شرعية الوجود على كل ما ليس
جسدياً ، والحس جزئى ، والمعنى المجرد كلى غير جزئى .

ولإنكارهم هذا - ليسوا بظلم - حكم عقلى . فالحس ليس
حكماً . وإنما هو ثقل لواقع جزئى . والحكم بصواب شيء أو
خطئه ليس من عمل الحس ، وإنما انصب على معطيات الحس .
لأن أحكام الصواب والخطأ قائمة على «مبادئ» مجردة أى قواعد
كلية غير حسية ، وإن كانت موضوعاتها التى تصدر عنها أحكامها
حسية وجزئية . فالأجلد بمن كان حسياً أصيلاً ألا يحكم بشئ ؟
إطلاقاً . لأنه إذ ينكر العقل ومجرداته وكمالاته ويحصر الموجود فى
الجسيات المتعينة الجزئية ، يلغى كل وظائف الحكم . ولا سيما الحكم
السالب . فلئن جاز الحكم الموجب لأنه حكم بوجود محسوس جزئى
أو ثقل لوجوده . فالحكم السالب ينصب على عدم الوجود ، وغير
الموجود فى الحس لا وجود له جسدياً ، فليس هو موضوع ثقل .
فيمتنع قيامه إذن بناء على المذهب الحسى ، فالحكم السالب هو الآلية
الدائمة على استقلال مستوى الحكم . وهو مستوى المعنى العقلى
المجرد ، عن مستوى الحس الجزئى .

وبانعدام الحكم العقلى - لأنه ليس حسيماً فى حدود الحس -
يعجز الحس عن إثبات موقفه والدفاع عنه ، أو هدم المذهب

المخالف له ، لأن هذا كله يحتاج إلى الاستدلال القائم على مبادئ مجردة — وعلى مجردة بمعنى أنها غير نحسية أصلاً ، لا بمعنى أنها مستخرجة بالتجريد من المحسوس — هي متان كلية ، ينكرها الحس أصلاً .

وهذا تثبت فطرته لا فطرة واحدة : فطرة الحس في جانب . وفطرة العقل في جانب آخر . وتثبت بينهما عملية تحويل في اتجاه واحد : هو تجريد المقول من المحسوس أو تجريد المعنى من الحس . والتجريد إنما هو فوطنة للحكم المحتمل (١) : الذي هو فعل عقلي محض . ربما جاء عكس الحس : كالحكم بحجم القمر والشمس وحركة الأرض حول الشمس .

فمفهوم الحكم الذي يستخدم المعاني المجردة ، غير مقسوى الخلق أصلاً ، وفطرته غير فطرة الحس . ولا يحيط عن القول بقطبين للمعرفة الإنسانية ، لأحداهما — وهو الحكم — الخلقية كلها في مجال المعرفة : حيث الحس خامة خرساء في حد ذاتها ، خامة أشبه بالحجارة والحديد والملاط وما إليها . التي يستخدمها المعمارى في إنشاء أبنيته المختلفة . ولكنها في حد ذاتها ليست علة هذه الأبنية . بل مجرد شرط لقيامها . فلوتركت أكوام الحديد والزلط والأسمنت

(١) الحكم الحسنى أو القضية الجمالية إما موجبة مثل الشيء هو كذا : وإما سالبة مثل الشيء ليس كذا .

ألف سنة لما أقامت معياراً مائاً وليكنها شرطاً مادى لتحقق المعيار
الذى يقيمه المعيارى دون سواه ، وعلى أنحاء متباينة هو صاحبها
وهو مصيرها الأوجد .

فعالم الحكم عالم متجانس وليس عالم محسّات . أجل إن المعانى
مجردة من المحسّات (التجزئية الحسية) ولكن هذه التجربة الحسية
ليست داخلة بدايتها فى نطاق الحكم العقلى ، أو القضية الحملية .
كما أن ألوان الطعام ليست داخلة بدايتها فى تكوين الجسم . وإن
كانت إنعامات التى يستخلص منها الهضم طاقيات الجسم الحيوية .

فعملية التحويل بالهضم . دليل على أن مواد الطعام بدايتها
لا تصلح للدخول فى عمليات الجسم الحيوية . : فعين هذه المواد
إذا رفضها معدة لم تلتج منها طاقة حيوية . بل قد يترتب عليها
داء . والفارق الضخم بين الصيخة والمرضى هاهنا هو الفارق الحاسم :
فارق الهضم .

وعملية الهضم عملية تحويلية . تصاحبها بالضبط عملية التجزئ
التي تحول التجربة الحسية إلى معنى عقلى .

وهنا يبرز السؤال الجوهرى فى هذه القضية :

ما دامت التجربة الحسية مجرد خامة لا يقبل منها إلا ما يهضمه

العقل، فيعجز د. منة المعنى الجالس : فعلى أي أساس يقول قائل أن العقل مقيد بالغفل في حدود هذه التجربة الحسية ؟ وليس إليه عمل بدونها ؟

ب. لأنه يستلزمها لأغراضه : فهي وسيلة وأداة... فكيف ترتب على هذا أنها أيضاً لكل أغراضه ؟ وأن لا تعمل إلا للحاية إلا الاشتغال بها بـ أي بالتجربة الحسية وتفسيرها ؟ لا يدرك من سائق كى أمشى ؟ ولكن سائق لا تحدان لى إلى أين أذهب ، وماذا أصنع عندما أصل إلى هذا المكان أو ذاك !

غير مفهوم إذن أن نقول : بما أن التجربة الحسية هى بداية المعرفة العلمية . صدقنا وآمننا . ولكن هذا العقل الذى اعترفنا بفطرته الحاسمة ، بأى حق تقتصره على المعرفة العلمية المحدودة بموضوعات العلم ؟ ولماذا لا يمارس فعله الطبيعى التلقائى فى غير التجربة الحسية ؟

لماذا لا يمارسه فى مستوياته الخاصة وأغراضه التى تقع خارج نطاق الطبيعة الحسية ؟

هذا التحديد قسرى لا أساس له ، وليس لنا أن نفرض على العقل قيوداً لممارسة نشاطه الخاص ■ فهذه وصاية على العقل فيها تبجح وليس لها أساس من الشرعية ■

فكل ما يجوز لنا إذن هو أن نتعقب العقل لفرى كيف يعمل ،
ونستغل له مساره الفعلى بدون تدخل منا . وبذلك وحده تقوم
نظرية وصفية سليمة للمعرفة .

الحس بداية المطاف : ولكنه ليس عملية المعرفة . وليس
إطارها الوحيد ، ولا غايتها فى نهاية المطاف .
أجل من هنا نبدأ : ولكن ليس ما هنا المنتهى !



فى البدء كان الوجدان

كل شيء يبدأ عندنا بالوجدان : وقد يسميه بعض الناس «الوعى» فما لا نجده في وجداننا «أولا نعيه» فنحن لا نعرف عنه شيئا . وبذلك يكون الوجدان مجلى الوجود لدى الانسان .

ولئن قال بارمينيدس إن الوجود واحد وأنه «كرة» ... فذلك له عندي صدى كلما فكرت في أمر الوجدان ، الذى هو مجلى الوجود . فالوجدان يبدو لى ككرة واحدة عظيمة «ولكنه ليس كالكرة الأرضية التى نعيش فوقها» بل هو بالأحرى أشبه بكرة مغلقة خاوية الجوف «نعيش نحن في جوفها ولا نخرج لنا منها» فوجداننا محيط بنا ، ولا نخرج لنا منه .

وهذا الوجدان هو نحن . وهو وسيلتنا الوحيدة لمعرفة ذواتنا ، ومعرفة كل ما تصل إليه ذواتنا «فهو نافذتنا الوحيدة إلى داخلنا وإلى خارجنا على السواء . فكل ما نعرفه عن ذواتنا وعن سوانا هو أيضاً وجدانات .

وهذا الوجدان الواحد ليس أحادى المستوى ، بل هو أشبه

بالضوء الذى قد يتخلل منشوراً بلورياً فينشط سناه ألواناً مختلفة
وكالضوء هو، يكشف لنا كل ما يمكن أن ينكشف لنا، وإذا
اعتبره جسم معتم شملتنا العتمة برهة تطول أو تقصر... فنقول
أننا غبنا عن الوجدان أو الوعي . أو غاب شيء ما عن وجداننا .

فقضية المعرفة الانسانية برمتها مرتبطة بالوجدان ، ومنه تنبع
كل نايبة للمعرفة الإنسانية .

وكل قضية لها صلة بالوجود . من المنظور الانسانى ، فهى
المرتبطة بالوجدان كذلك . وها هنا ينبغى أن تنبه إلى أن معرفتنا
محدودة ومتكيفة بوجداننا منذ اللحظة الأولى . ومشكيفة بفطرتنا
الى بدايتها وجداننا . وكل ما نستطيعه هو تعقب هذه الفطرة
وتسجيل مسار نشاطها . وليس لنا أن نفكر فى الاعتراض عليها
أو تعديلها ... لأنه لا خروج على هذه الفطرة . مهمل أسئنا على أنها
مكيفة - أى نسبية - و تمنينا لو كانت مطلقة ، لأننا فى النهاية
لسنا كائنات مطلقة بل كائنات « معينة » أى لها « كيف » معينة
وما هو معين فهو « متناه » ولا يمكن أن يكون لا متناهياً أى
لا يمكن أن يكون مطلقاً .

ولكن أهذا الوجود المتناهى أو المعين قادر على إدراك الوجود
لا متناه ؟ بل بعبارة أوضح : أيقدر المتناهى على إدراك الوجود
اللامتناهى ؟ لأن اللامتناهى يرفض التعدد بحكم لا تناهيه . فهو

بالضرورة لا متناه واحد - متى وجد - وبالتالي تلحق به « الك »
التعريف لاختصاصه بالوحدانية .

هذا سؤال لأبد من الوصول إلى نهاية الشوط في هذا البرهان -
وهو موضوع ما تبقى من هذا الكتاب - كي نجيب عنه .

وجداننا إذن هو رأسماننا الوحيد لمعرفة الإنسان واستمرارها
كافة . وهو خاص بالإنسان . فلو كان هناك كائن آخر ذو طبيعة
أخرى أو وجدان مختلف ، لاختلفت معرفته باختلاف منظوره
الوجداني . فكل ما نصل إليه موسوم دائماً بأنه نتاج منظورنا
الإنساني . وكل محاولة للنظر من منظور آخر فهي محاولة عقيمة
ومستحيلة . فلن ترى إلا بعينك لا بعين سواك ، مهما حاولت .

ولا نطقن إنسانياً على هذا المنظور ، فأى مطلق لأبد أن ينبثق
على منظور مبين ، وإنما أن منظورنا الفريد بما نحن أناس ، فكل
مطلق فهو مستحيل على أي بشر . وإذا ورد من كائن غير البشر
فلا علم لنا به إلا من خلال وجداننا ، فما نحوله عن منظوره الأصيل
إلى منظورنا ، وبذلك يصير غير ما هو .

إنها الكرة المخوفة التي تحيط بنا من كل جانب ، ولا مخرج
لنا منها ، فلا بدلوى من المحاولة أو الماخلة ، ولنحضر اهتمامنا في
استقصاء مساره ونشاطه .

لنذكر دائماً أن وجداننا هو واقعنا الإنساني الوحيد المتاح .
 وكل زعم لمفاارقة أو تباين بين واقعنا وبين واقع للموجودات بذاته
 إنما هو وهم يثير الشقاق بين واقعنا الإدراكي وواقع مزعوم أو
 مفترض للموجودات ، بما يترتب عليه الافتقار إلى ضمان ليصدق
 الإدراك أو مطابقة الأذهان للأعيان . ذلك الضمان الذي نشده
 بعضهم في الصديق الإلهي ، ونشده آخرون في التناسق المسبق .
 وكلاهما لا حاجة إليه ، ولا ضرورة له ، لقيامه على فرض
 ثنائية الوجدان والوجود ، مع أن الوجدان — كما قلنا — هو مجلي
 الوجود الوحيد لدينا ، ولا سهيل لنا إلى سواه .

فحين نقول : في البدء كان الوجدان . فنحن نعني بهذا أن
 الوجدان هو المنفذ أو المنبع الوحيد لواقعنا الإدراكي . وأن كل
 محاولة للتفكير فيما وراء محاولة عقيمة . ومستحيلة . وكل مسامرة
 لها جرى وراء فروض وهمية .

وباستمساكنا بهذه الحقيقة الأولى بأمن الضلال في هذه المناهات
 التي تخبطت فيها الفلسفة زمناً طويلاً جداً .

معرفةنا معرفة إنسانية محض ، وحقائقها خاصة بالإنسان وفقاً
 لتقديرته الإدراكية . فلو كان تكوين الإنسان الإدراكي غير ماهو
 لكأنت معرفته غير ماهي .

فالمهجع الطبيعي المشيخوخ لنا إذن هو أن نراقب عملياتنا الإدراكية
أو المعرفية لنرى كيف تعمل. لقدورنا هو المراقبة وفلسفتنا وصيغتنا
تحليلية لواقع عملياتنا المعرفية، لكي نعرف أين تستطيع أن تبلغ بنا
وأي ينبغي أن نقف، ولا تغامر في تغيير مجالها الطبيعي أو الواقعي
الذي تتيحه لها قوتها.

وهذا الوجدان الذي نأهوه في البدء، سيظل ملازماً لنا في كل
عملياتنا الإدراكية. فهو في البدء مكان، وهو بنا محيط دائماً،
لأنه « غلافنا » المطبق علينا، وهو مساوق للوجود في المنظور
الإنساني. فكل ما نجده في وجداننا فهو موجود بالنسبة لنا
على نحو ما.

وماذا في هذا الوجدان ؟

فيه كل ما يمكن أن يكون له وجود بالنسبة لنا، لأنه — كما
قلنا — هو « محلي » الوجود لدينا. فكل ما فيه فهو موجود،
على تباين مستوى هذه الموجودات.

في كتابنا « نحو مفهوم إنساني للإنسان » (ص ١٩٥ وما بعدها)
قلنا: « والوجدان الذي للمواضع متعددة الوظائف والأدوات، نعرف
بعضها باسم الحس الباطن، وبعضها باسم الحس الظاهر، وبعضها

بأنهم الإدراك (من إدراك حسي ومن تفكير نظري أو تعقل بكل وظائفه وأجهزته استدلالاته) وبعضها بأنهم الشعور العام فقط. الوجدان يتجمع كل ما يحاير الإنسان ، لأن الوجدان العام هو الأرضية القصوى أو الشاملة ، والإطار العام الشامل لكل ما يمكن أن نجد له لدينا ، أى ماله وجود بالنسبة لنا من أنواع مدرجاتنا ومستوياتها ، ومالا إدراك عمومًا لنا به من أى نوع ، مباشرًا كان أو غير مباشر . فلا سبيل لنا إلى الاتصال به ، ومن ثم لا سبيل لنا إلى القول بوجوده .

وقد يسمى بعض الناس ما نعبه نحن بالوجدان العام - بهذا المفهوم الشامل - « الإحساس أو الشعور المنعكس على نفسه » أى الإحساس بأى أحسن الإحساسات المختلفة ، أو الذى عن طريقه ندرك كل ما نحاولنا من أفكار ومشاعر ، أى كل ما تطلعنا عليه أجهزة الإدراك المتباينة لدينا .

وفيها يكن من شىء فالوجدان العام - بالمفهوم الذى نعبه - هو وسيلتنا الشاملة والجيدة إلى الدراية بأى وجهة من وجوه الدراية - بوجود ذاتنا ، ووجود أى شىء على الإطلاق ، سواء ضمن ذاتنا ، أو أطلعنا الوجدان على أنه مباين لذاتنا

فهو المصّب الذى يتجمع فيه ، ولا يتجمع إلا فيه .

جميع المنافذ والعديسات وقرون الإستشعار وأجهزة الاستقبال التي
لدينا الظاهرة منها والباطنية .

ومن « خجانات » هذا المصدر الأوجد تتكون معرفتنا البشرية
بالموجودات أيّاً كان نوع هذه المعرفة ، وأيّاً كانت أنواع
الموجودات وأقسامها ومراتبها ، وأيّاً كان ما يتحول إليه هذه
« الخجانات » من أبنية وتشكيلات من يصنع قدراتنا المختلفة « وأيّاً
كان استخدامنا لها ، كما نجدها » أو يتصرف وتحوير .

وعن طريق هذا الوجدان الأقصي أو الإعم ، نجد وعينا بوجود
ذواتنا ، على كل مستويات هذه الذوات ، وبكل ما يعتجل فيها
من حس باطن وظاهر ومن انفعال وتفكير ونزوع . وعن طريقه
ندري ما ندرّيه عما يحدث لنا ويحدث فينا . وما نجدّه نحن . فهو
أرضية كل إدراكاتنا الشعورية الظاهرة والباطنية ، والحسية المعينة
والشعورية العامة ، الواضحة أو الغامضة ، والفكرية بكل ضروبها
من وهم وتخيل وتصور وتأمل واستدلال . وكل ما نصبل إليه من
الإدراكات بطريق مباشر أو غير مباشر .

فإدراكنا أي موضوع هو عين إدراكنا وجوده بما هو ممثل
في إدراكنا العام ، على أي نحو من الأنحاء كان هذا الوجود :
فرضياً أو وهمياً أو استدلالياً أو حدسياً أو محسوساً .

وهذا ما عيّنناه في يداية هذا الفصل من أن وجداننا كرة
مجموعة نعيش حيتين في داخلها ، ولا ستبيل لنا إلى معرفة الوجود
إلا من خلال ما يرتسم على صفحتها الباطنة فينا .

نقول هذا لتؤكد منذ الآن أن تعريفنا لوجود كل موجود
يشمل كل ما يرتسم في وجداننا بلا تفرقة . ومخالفين من يخص
نوعاً منها بأنه وحده الموجود ، سواء في ذلك أصحاب المذهب الحسي
الذين يقولون أن الموجود هو المحس . وأصحاب المذهب العقلي
الذين يقولون أن المعقول وحده هو الموجود . بل نحن نبدأ بجمع
كل مخصص للوجدان ونقر بأنه موجود بما هو في الوجدان .
ولهذا حسبه كى يكون موجوداً بالمفهوم الإنساني — أو المنظور
الإنساني — للوجود . ثم بعد هذا نطوق للكلام عن أنواع
الموجودات والمستوياتها . لا ننقص منها شيئاً ولا نزيد عليها .

ولكن علينا قبل أن نخصى في هذا الشوط أن نتلبث قليلاً عند
قضية الوجدان — لأن للوجدان قضية من أهم القضايا فيما نحن
بمسيله . وقضية الوجدان أشد ما تكون اتصالاً بقضية الوجود
بعامة وبقضية المعرفة بخاصة .

وتبلغ قضية الوجدان ذروة التأزم في ذلك المنظور الحسي
الذي يمثله أفيد هيوم .

إن هيوم ينكر جواهرية الوجدان : أى ينكر أنه وحدة ثابتة
 منها تغيرت وتوعدت موضوعاته . ويقول أنه كلما وجه انتباهه
 إلى وجدانه « أو ما يسمى الآننا الخاص به لا يجد فيه إلا وجدانات
 جزئية : أى موضوعات أو ظاهرات جزئية ..

والحق أنه ينكر وجود الجواهر، وهذا طبيعي لأنه حسي ،
 والحس لا يطلعنا إلا على ظواهر جزئية هي التى يسميها العقليون
 أراضاً .

ولكن فات هيوم — فيما أعتمد — أنه بهذا التقرير نفسه قد
 أثبت — من حيث لا يدري — وجود ذاته وجوهاً متصلاً متماسكاً
 منفصلاً عن هذه الظواهر من حيث هو مراقب وفاحص لها . إنه
 حين يقول « أنا لا أجدنى ذاتاً تستمر فيما يجاوز الظاهرة الجزئية
 الوجدانية ، أو تنظم الظاهرات الوجدانية المتباينة المتعاقبة » يكون
 بذلك قد أصدر حكمه هذا ألا يصنفه ظاهرة عارضة ... بل يصنفه
 ذاتاً منفصلة متماسكة تحكم بأن شخة ظواهر عارضة لا يرى سواها على
 مجرى وجدانه فثله كمثل من يرى أشياء فى ضوء لا يرى
 مصدره : فيقول إنى لا أرى الضوء ولكنى أرى الأشياء
 لولا الضوء ما رأها

أو كمثل من يقول إنى أرى الأشياء المتفرقة ، ولكنى لا أرى

عيناً لى ترى هذه الأشياء المتفرقة ، فلا أستطيع أن أقول أن لى
عيناً ، فالموجود عنده هو المبصرات ، ولا وجود للبصرة .

كبوة - هى قاصمة الظهر عند الحسين جميعاً ، مصدرها
غفلتهم عن الهوة - التى تفصل الحس عن الحكم . فلا حكم
إلا عن مستوى كلى له وحدة وثبات . فكل فلسفة حسية ترتكب
الغفلة عن مصدر أحكامها الفلسفية (خطأ كانت أو صواباً)
وأن هذا المصدر لا يمكن إلا أن يكون غير حسى . أى لا يمكن
إلا أن يكون عقلياً ... صادراً عن موجود ثابت غير جزئى ..
عن جوهر .

فالحسنى الأصيل لا يمكنه أن يحكم ، وإلا اعترف - أياً كان
مضمون حكمه - بأن هناك حكماً ، وهناك حاكماً يظل هو هو ،
وفى مستوى يعلو على المحكوم به أو المحكوم فيه ، ويصدر أحكامه
بناء على مبادئه الخاصة به .

إن الحس محض تقبل سلبى أو انطباع .. هذا صحيح . ولكن
هذا الانطباع لا بد أن يفترض إما ينطبع فيه . حتى إذا وصلنا
إلى حكم سلبى - ومن قبيل الحكم السلبى أن الذات أو الأنا الثابتة
المتقومة بذاتها غير ماثلة فى وجداننا - وجدنا الحس أى التقبل
الجزئى أو الانطباع لا يفسر حكماً بعدم الانطباع أو عدم وجود
الظاهرة موضوع الحكم ، بل لابد لصدور هذا الحكم من مستوى

غير مستوى الحس ، أو ملكة غير ملكة التقبل والانطباع اللذين لا يكونان إلا موجبين ، ولا يمكن أن يكونا سلبيين . فأننا — مثلا — أحس حرارة أو أحس برودة ، هذا تقبل إيجابي لظاهرة الحرارة أو البرودة . أما إذا قلت أنى لا أحس حرارة . أو لا أحس برودة . فهذا ليس مجرد تقبل أو انطباع . بل هذا «حكم» يقتضى ملكة أخرى غير التقبل ، لديها معنى أو معيار لما هو مفتقد فى الحس .

فمن جميع الوجوه ، لابد من أحكام خامتها المحسات . والأحكام لا يمكن أن تفسر بملكة التقبل أو الانطباع ، بل بملكة أخرى مستقلة ، تقرر ض المعايير الثابتة والمبادئ الكلية التى تصدر بناء عليها الأحكام . وبذلك يثبت — من الوهلة الأولى — مستوى للأحكام الكلية — أى ملكة للتعقل — عند الإنسان ، إلى جانب ملكة الحس الجزئى .

ويحسن بنا أن نعلب هنا قليلا . لتأمل حصيلتنا الأولى من معطيات الوجدان . فقد ثبت أن لنا وجدانا ، أى ذاتا متقومة بدياتها ، فتتقوم بها وجداناتنا جميعا ، وهى محل لها ، بل هى محلها الأوحد ...

ولعل شعورنا البدهى التلقائى بجوهرية ذواتنا ، أى وجداننا ،

هو أصل كل قول عندنا بجواهر هي محل جميع ما ينتابها ويتداول
الظهور فيها من الأعراض .

أقول: لعل ... وإن لم يكن هذا مما يدخل في مهمتنا الوصفية
حالياً . إلا أنه مؤشر إلى ما سنجد عقولنا تجنح إليه من تقسيم
الموجودات — التي تشير إليها امثالات الوجدان — إلى ما يتقوم
بذاته ، وله الدوام « فهو جوهر ، وإلى ما يتغير من مظاهر فهو
عرض ...

ولا مخرج من الثنائية

أول ما نجد في الوجدان هو تلك الثنائية التي تنقسم إليها الامتثالات على غرار ثنائية نظرنا إلى الوجدان وما يمثل فيه . . . فمجنحنا إلى القول بـجوهريـة الوجدان ، وإنه محل للظواهر أو الامتثالات الوجدانية كافة .

كذلك الامتثالات نفسها ، نجد منها ما يشير إلى ما لا يتعدى ذاتي ، ومنها ما يشير إلى موجودات مستقلة عن ذاتي

فأنواع المشاعر من ارتياح وسرور ونفور وتقزز وغيظ وما إلى ذلك نعرف بداهة أنها موجودات ذاتية ، لا يتعدى نطاق وجودها ذاتي ، ولا يشعر بها — من حيث هي — أحد سواي ، مهما تحدثت غيري عن المشاركة الوجدانية . فحين أتألم يكون ألمي خاصاً بي ، مهما تألم لي أحبائي ؛ ولذا توصف هذه الموجودات بأنها ذاتية .

أما الامتثالات الوجدانية التي تشير إلى موجودات مستقلة عني ، فهي موضوعية ، ما دامت مدركاتي يتساوى في إدراكها جميع

الأسوياء الميسرين لإدراكها . . . فتكون امثالاتها لدى جميعهم متطابقة ومتعلقة بنفس الموضوع أى نفس الموجود ، ولا يتعدد الموجود فى هذه الحالة بتعدد مدركيه .

وبذلك تتجلى لنا أصالة الثنائية فى معرفتنا : فهناك ثنائية الذات الجوهرية أو الأنا أو الوجدان أو الوعي — فهذه كلها مترادفات — فى جانب « والامثالات أو الوجدانات فى جانب آخر ، من حيث هى بمثابة أعراض للوجدان أو الأنا أو الذات . وهناك أيضاً ثنائية فى الامثالات ، فمنها ما يشير إلى موجودات ذاتية ، ومنها ما يشير إلى موجودات موضوعية . والموجودات الموضوعية محل ثنائية بدورها « فللموجود الموضوعى وجوده المتقوم بنفسه أى وجوده الجوهري ، وله أيضاً أعراضه المتغيرة .

ومنذ هذه اللحظة يتحدد الموجود بالمعنى الإنسانى بما هو ذو امثال فى الوجدان . ويتحدد الموجود الذاتى بأنه لا يتجاوز امثاله وجدان فرد واحد . ويتحدد الموجود الموضوعى بأنه ملتقى امثالات متعددة — أو قابلية للتعدد — بتعدد مدركيه . بحيث لا تكون لهم حيلة فى تمثله على نفس النحو متى اكتملت لهم مقومات الإدراك سوى . . .

ولسائل هنا أن يتساءل

أتصورية هى ؟

ولا يحيص عن الجواب ؛ تصورية هي فعلا ■ ولا نخرج من
التصورية .

ألم نبدأ حديثنا ؛ أو مسيرتنا هذه بأن الوجدان كرة جوفاء
نعيش بداخلها ؟

ولكن هل معنى هذه التصورية أن الموجود تابع في وجوده
لوجداني به . إذا وعيته وجد . وإذا غاب عن وعي ■ أو غبت
أنا عن وعيه لم يعد موجوداً ؟ وهل إذا عدت إلى وعيه أو إلى
وعبي عاد إلى الوجود ؟

سؤال لا بد منه حقاً لتحديد علاقة الوجود بالوعي منذ الآن ■
حسباً لكل لبس . ولتحديد « كيف » هذه التصورية التي نعنيها ■
هذه الكراسة التي أدون فيها هذه الكلمات — مثلاً — أعياها
الآن فهي موجودة ، وأقوم إلى حجرة أخرى وأترك الكراسة
حيث هي ■ وهناك قد يخطر بالبال إنى لا أراها وليس لي بها
وعى مائل فعلاً ■ فهل معنى هذا أنها لم تعد موجودة ؟ ؟ إن امتثلها
في وجداني يشير إلى أن لها وجوداً مستقلاً عن ذاتي . أى أن وجودها
ليس من النوع الذاتي ■ بل من النوع الموضوعي ■

ومن علامات موضوعيتها أنها تظل موجودة سواء كان امتثالها
حاضراً لدى أو غير حاضر في وجداني ■ كأن أنتقل إلى حجرة

أخرى وأتركها في الحجرة الأولى . وفي هذه الحجرة الأخرى
قد أوجه إلى الكراسة تفكيرى فتكون موضوع امتثال لى على
مستوى التخيل أو التذكر . وقد أنصرف عن التفكير فيها كل
الانصراف فلا يكون لها امتثال حاضر على أى مستوى من
مستويات وجدانى :

وفي هذه الحالة أيضاً لا ينعدم وجودها المستقل .

ولو انعدم لكان وجود كل شىء تابعاً لوعى به . وهو ما تنهض
الشواهد جميعاً على أنه غير صحيح . فالناس فى كل يوم يموتون
— ولا أقول يغيبون عن الوعى أو عن المكان فحسب — وتظل
موضوعات وعيمهم الموضوعية ذات الوجود المستقل قائمة بعد موتهم
— بما فيهم المشيعون — ولا ينعدم وجودها بانعدام كل امتثال لها
فى وجدانهم : نتيجة زوال وجدانهم .

فما الرابطة إذن بين الامتثال الوجدانى والموجود الذى يشير
إليه هذا الامتثال ؟

تختلف هذه الرابطة تبعاً لنوع الامتثال : فالامتثال الذاتى ،
يشير إلى وجود شعور ذاتى لا يتجاوز ذاتى ، وبالتالي لا يتجاوز
وعى أو وجدانى . فحتى غبت عن الوجدان بالنوم أو الإغماء أو غير
ذلك تلاشى مع تلاشى الوعى كل ما يتصل بذاتى من المشاعر ، كالآلم

والسرور والغبط وما إلى ذلك... وهو ما أعبر عنه بأنه «موجودات لها مجال انتشار ذاتي ، ولا يمكن أن يتجاوز ذاتي » . إنه مجال انتشار ليس له بعد ثالث . مجال انتشار مسطح مساوٍ للشعور أو الإحساس . مهما تعلق هذا الشعور الذاتي بوجود له مجال انتشار موضوعي ، أى يشير وجداني إلى أن له وجوداً مستقلاً .

لنفرض أنني أرقب منظر غروب الشمس على كورنيشي الإسكندرية . وأشعر لذلك المنظر بنشوة تغمرني وتهزني . إن هذه النشوة الممتلئة في وجداني يشير امتثالها إلى أنها ذاتية خاصة بي في كل من بعدها ، وهما العمق والامتداد . ووجود هذا الشعور بالنشوة متوقف على وجداني ، بحيث لو انتقلت من المكان المكشوف إلى حجرة مغلقة ، أو غبت عن الوجدان لمرض مفاجيء أو حقنة مخدر . لتلاشى كل وجود لهذا الشعور بالنشوة : مع تلاشي رؤيتي لمنظر الغروب .

ولكن امتثال منظر الغروب وأأأراه وأنتشى به يصاحب بالضرورة شعوري باللذة . فلو لم أر هذا المنظر لما حدثت اللذة الذاتية التي تحدثت عنها آنفاً . وقلت إنها ذات بعدين في العمق والامتداد أو الطول .

ولكن رؤية المنظر لها امتثال آخر في وجداني يشير إلى استقلال هذا المنظر عني ، بحيث يوجد و « يمكن » أن يشهده الناس

فيو البصير الموجودون في هذا المكان والزمان... وحتى ولو لم أشهده
أنا ، أو حتى لو لمحتة وانتشيت به لحظة ثم غبت عن وجداني ،
أو غاب هو عن وجداني لأني سبب من الأسباب .

وهذا الامثال لا يشير إلى شعور أي موجود ذاتي هو اللذة .
بل يشير إلى موجود موضوعي له ثلاثة أبعاد : العمق والامتداد ،
وبعد ثالث هو « التخارج » .

وهذا « التخارج » هو استقلال هذا الموجود عن وجداني
الذاتي . فالوجدان الذاتي هنا ليس « وجاء » يحتوي شعوراً (كما في
حالة اللذة أو الألم أو ما إلى ذلك) بل يغدو صفحة مرآة تنعكس
فيها صور ، ولا تحتوي المرأة الموضوعات التي تمثلها هذه الصور .
تقلو خاولت المشاهدة في المرأة لم تجد شيئاً إلا ضويرة يدك منطبعة في
تفكيرها . بل تشتر هذه الصور فقط إلى وجود خارجي مستقل
الموضوعات هذه « الامتالات » ولك أن تدرسها في امثالها
لديك ما استطعت ، ولكن عليك أن تعلم أنك لا تستطيع التصرف
فيها ، لأنها مستقلة عنك .

هل معنى هذا العودة إلى ما يضاهي « تشبيه » الكهف عند
أفلاطون ؟

إلى حد ما بالطبع ! فيما عدا أننا نرى امثالاً ذاتية الوجدان على

ضربين : منها ما يشير إلى موجودات محدودة بذاتي ؛ ومتوقفة على وجداني ، ويمكن أن أتصرف فيها إلى حد ما بتغيير اتجاهات تفكيري ، واهتمامي وحركات أعضائي : وهي الامثالات ذات المحتوى الذاتي .

ومنها ما يشير إلى موجودات مستقلة بنفسها عن ذاتي : أي ذات مجال انتشار خارج ذاتي . ومن آيات استقلالها أن جميع الأسوياء متى وجدوا في مجال انتشارها تطابقت امثالاتهم لها .

فثنائيتنا ليست بنت الفرض ، بل وليدة ملاحظة معطيات للوجدان .

وهكذا نجد أنفسنا على خط المواجهة مع عالم الموجودات ثنائي المستوى : موجودات ذات مجال انتشار ذاتي ■ وموجودات ذات مجال انتشار موضوعي أو متخارج ■ ولكل منهما امثال في وجداني .

فقد رأينا مثال منظر الغروب يقابله امثال مزدوج المستوى : أحدهما امثال للذاتي الذاتية وهو نخصني بذلك المنظر وحدي ■ والثاني امثال الوجود المتخارج أو المستقل لذلك المنظر الذي يشاركني في رؤيته كل من أتاحت له رؤيته ■ بلا اختلاف ، وبلا انقراض من حظي في الرؤية ■

وبذلك نضعنا هذه الملاحظة أمام فكرة جديدة هي فكرة تباين مجالات الانتشار التي تتباين على أساسها الموجودات التي يمكن أن تكون لها امثالات في وجداني .

وفكرة تباين مجالات الانتشار تفتح أمامنا باباً واسعاً لتنوع فئات ومراتب الموجودات الموضوعية الثلاثية الأبعاد؛ عندما تتداخل معها أو تتلاقح بها الموجودات الذاتية الثنائية الأبعاد . وما يمكن أن يكون لهذا التداخل أو التلاقح من تأثير على المعرفة الإنسانية .



وفى الموضوعية ثنائية أيضا !

هذا الموجود المتخارج « الموضوعى . أنواع أو مستوى واحد هو « أم فيه ثنائية أيضاً ؟

بل فيه ثنائية . فمنه ما هو موضوعى جزئى ، يدرك بالحواس .
كهذا القلم ، وهذه الكراسى « وهذه القهوة إلخ . . . ومنه
ما هو موضوعى كلى يدرك بالعقل أو الذهن .

وما رأينا — غالباً — من يمارى فى موضوعية الموجود الجزئى
الحسى المتخارج ، المدرك لكثيرين بالحس على نحو واحد . ولأنه
مدرك لكثيرين قلنا إنه موضوعى . . . ولكن القول فى الموجود
الكلى يختلف « فهناك من يزعمونه غير موضوعى « لأنه لا يوجد
إلا فى الذهن . فى حين يرون أن الحسى موجود فى الحس . وهاهنا
لبس : فالجزئى ليس موجوداً « فى » الحس ، بل هو متخارج ، أى
مستقل بوجوده ، ولكن هذا الوجود مدرك بالحس أى بواسطة الحس
أو عن طريق الحس : وهو موضوعى لا بما هو فى الحس — فهو
ليس فى الحس . — بل بما هو مدرك بالحس أى بواسطة الحس

لكثيرين على نحو واحد : ويمكن الغياب عنه والعودة إليه فيلغى
موجوداً — بسبب تخارجه — على حالة . ويفرض خصائصه على
حواس مدركيه على نحو واحد .

وإذا رجعنا إلى عناصر الموضوعية والتخارج التي حددناها على
النحو المتقدم « أنفيناها متوفرة أيضاً للموجود الذهني الكلي : فهو
متخارج « أى مستقل بوجوده وأعراضه ، ومدرك على نفس النحو
لكثيرين « أى للمؤهلين للادراك الذهني أو العقلي . ويفرض
خصائصه على أذهانهم « وإذا غابوا عنه وعادوا إليه وجدوه على
حاله بسبب تخارجه .

لنفرض أننى أدرك معنى الحصان . فهذا الإدراك شىء غير
التخيل لأن التخيل لإضفاء خصائص جسمية وكيان جسمى على
تصورات ، وتشكيل وتعديل هذا الكيان حسب مشيئة من يتخيله ،
لا طبقاً لطبيعة هذا الجسم . فقد أتخيل حصاناً له جناحان أو ستة
أجنحة « وأتخيله يطير كما فى الخرافات . أما فكرة الحصان أو معناه
فموجود عقلي كلى له خصائصه الخاصة أو ماهيته التى تفرض نفسها
على تفكيرى ، ولا أستطيع أن أفرض على هذا المعنى الكلى ما تشاء
أهوائى . وإذا صرف ذهنى عن هذا المعنى ولم أعد أفكر فيه ، فإنى
عند عودتى للتفكير فيه أجده على حاله ، بخصائصه . وهذا عنصر
من عناصر الموضوعية . أما العنصر الآخر وهو كونه مدركاً لكثيرين

على نحو واحد ، فهو أشد وضوحاً وبداهة . فمعنى الحصان إذن موجود عقلي أو ذهني موضوعي اكتملت له كل مواصفات الموضوعية .

ولنضرب مثلاً آخر ، لنفرض أنني أدرك لا معنى حصان (أو أي شيء له مقابل جزئي جسمي محسّس . بل معنى موجود ذهني قلباً وقالباً ، كالدائرة أو المثلث المتساوي الساقين مثلاً) أجل إنها لا تقابل معنى أي موجود طبيعي جزئي محسّس . فهو موجود ذهني . ولكن وجوده ليس في الذهن . بل هو مترك بواسطة الذهن . وامثاله يشير إلى ذلك .

فما يدل على أنه كائن متخارج ، أي له وجوده المستقل عن ذهني ، كما أن الكرامة لها وجودها المستقل عن حواسي . بدليل أنه مدرك لكثيرين على نحو واحد . ويفرض أخصائمه الموضوعية على أذهان أو عقول كل المؤهلين لإدراكه ، وتتطابق مدركاتهم ونتائجها عنه كل التطابق . ومن انحرف منهم أمكن أن يردّه الباقيون بلفت نظره إلى ما أخطأ إدراكه . فيرثد إلى الصواب — تماماً على نحو ما يتفق الأسوياء في إدراك هذه الكرامة بلونها وخصائصها وملبسها . وإذا التبس الأمر على أحدهم رده إلى الصواب بلفت نظره إلى ما وقع فيه من خداع الحواس مثلاً . فصنعت حواسه الأخرى حاسته المخطئة ، فتتطابق إدراكات كل الأسوياء بالحسن

في شأن الكراسة . كتطابق : إدراكات كل الأسوياء بالذهن في
شأن الدائرة أو المثلث المتساوي الساقين .

فركن التخارج هنا ثابت . وإذا غاب عن ذهن مدرك الدائرة
أو المثلث متساوي الساقين هذا الإدراك فترة ، كأن ينصرف إلى
التفكير في أمور أخرى تماماً تاركاً كل ما يخص الهندسة .
فإنه متى عاد إلى التفكير في هذه المعاني وجدها على حالها . وإذا
أقام منها أبنية ذهنية أو عقلية مهما كان تعقيدها ، فهذه الأبنية أيضاً
ليست ذاتية — أي ليست خاصة بذهنه — لأن صوابها عقلياً أو
هندسياً كقيل بأن يسلم به لكل الأسوياء القادرين على إدراكها .
ولذا تتفق مدركات كل الرياضيين على صواب واحد . متى توصلن
إليه أحدهم .

وهذا التطابق إذا أضيف إلى العنصر السالف ذكره تمت به صفة
التخارج التي هي آية الموضوعية .

« ورب قائل يقول : « أنا أقم هنا بناء رياضياً لا يعلم به أحد .
فهو إذن حبيس عقلي ، وليس موجوداً موضوعياً » .

ونقول له : إن الرسام السجين في زنزانه — إمعاناً منا في عزله
عن سائر الناس — إذا رسم بطباشيرة على جدار زنزانه شكلاً ما ،
لا يرى ولا يحس ولا يعلم ولا يدرك هذا الشكل أحد سواه .

ولكن هذا الشكل ليس موجوداً ذاتياً ، بل هو موجود موضوعى حسى . أى مدرك بالحس . لأنه « مؤهل » لأن يدركه جميع الأسوياء متى وجدوا في مجال انتشاره ، وبصرف النظر عن إدراك أى أحد له فعلاً من عدمه . فهو شكل لا بد لكل سوى يوجد في مجال انتشار إدراكه أن يدركه على نفس النحو إجمالاً . ولذا فهو موجود متخارج « أى موضوعى . ولأنه مدرك بالحس ، فهو موجود موضوعى حسى جزئى ..

وبالمثل . من يستخدم قواعد الرياضة ليحل تمريناً هندسياً أو جبرياً في عزلة تامة عن الناس « يقيم موجوداً متخارجاً ذهنياً موضوعياً ، سواء أدرك أو عرف وجوده هذا آخرون بالفعل أم لا . . .

فمواصفات التخارج والموضوعية واحدة ، على المستوى الحسى الجزئى ، وعلى المستوى الذهنى أو العقلى الكلى : . . . ومتى توفرت لموجود حكمنا بأنه موضوعى . سواء وجدناه ابتداءً ، أو صنعناه نحن . ويستوى أن يثمر الصنع الإيجابى الحسى ، أو الإيجاد الذهنى . .

وفى الوجود العقلى
الموضوعى ثنائية أيضا !

وهذه الموجودات العقلية موضوعية متخارجة على نحو ما رأينا آنفاً . وهي بدورها ليست من مستوى واحد ، فمنها ما هو بالعقل أصلاً ، شأنه شأن الموجودات الطبيعية في العالم المحسوس . وهكذا يمجدها الإدراك العقلي ، على نحو ما يمجّد الإدراك الحسي الموجودات الطبيعية من جبال وأنهار وبحار وأحجار وما شئت من تلك الأشياء . ومنها أيضاً ما هو من صنعة العقل وتركيباته وأبنيته التي يستحدثها ، على نحو ما يستحدثه الانسان من المصنوعات والأبنية الحسية التي يركبها من المحسوسات الطبيعية .

وننظر فيما يمجده الانسان في العقل من الموجودات الطبيعية ، فنجد أنه ليس صنفاً واحداً ، بل يرجع إلى مستويين أيضاً . أحدهما مستوى التجريد من المحسوسات ، لصنع تلك المعاني الكلية المجردة التي تستغرق كل الأفراد المحسوسة المندرجة تحتها ، وهي في الوقت نفسه مفارقة لكل هذه المحسوسات ، فهي موجودات واردة إلى المستوى العقلي . وتختلف عن أصولها المحسوسة وإن كانت موضوعية متخارجة مثلها ، ووجه الاختلاف فيما بينهما أن

أصولها أو أفرادها أو أعيانها المحسوسة تجزئية متعينة الزمان والمكان، وأن هذه الموجودات المعقولة كلية ليست متعينة الزمان والمكان، بل ليست زمانية ولا مكانية، وإن كانت مستغرقة لكل أعيانها الجزئية الزمانية والمكانية. وهي بهذا مفارقة لها تمام المفارقة، بمعنى أنها من «مستوى» آخر للوجود، أى في «مجال انتشار» آخر...

وهذه الموجودات الكلية الموضوعية المعقولة لها كل مواصفات الوجود الموضوعى المتخارج التى أشرنا إليها فيما تقدم.

وعلى نحو ما يتناول الانسان الموجودات الطبيعية المحسوسة، من المواد الأولية فيؤلف منها أبنية أو مركبات أو مصنوعات. كذلك يتناول العقل المعانى المجردة الكلية فينشئ منها أبنية معقولة، يصبح لها وجودها الذى يكتسب صفة الموضوعية على نحو ما تكتسب المصنوعات المحسوسة صفة الوجود الموضوعى.

ومرة أخرى قد يقول قائل على غرار من قال: إن المصنوعات المحسوسة قد لا يعلم بوجودها إلا صانعها. فنقول إن هذا — كما ذكرنا فى الفصل السابق — لا يمنع أنها موجودات موضوعية بما هى «مؤهلة» لإدراك كل من يمكنه من الأسوياء فى مجال انتشارها المحسوس... كذلك تلك الأبنية أو المصنوعات العقلية التى يقيمها العقل من مادة أولية هى المعانى المجردة قد لا يعلم بوجودها.

إلا منشأها ، ولكنها موجودات موضوعية عقلية متخارجة بما لها من وجود مستقل عن صانعها ■ يؤهلها « لأن يدركها كل عقل سوى ميسر لإدراكها . أى لفهم المعار العقلى المستخدم فى إنشائها .

وهنا يبرز لنا العامل الثانى فى ثنائية العقل : تلك الثنائية التى كان أول طرفها التجريد من المحسّات بما يشمر المعانى الكلية المجردة ...

أما الطرف الآخر فهو فطرة العقل نفسه التى تقوم بعملية التجريد . والتى تقوم أيضاً بعملية « المعار العقلى » لصنع الأبنية العقلية التى وصفناها أيضاً بالموضوعية ، وفقاً لفطرة العقل المشتركة بين أسوياء العقلاء — على غرار اشتراك أسوياء الناس فى فطرة الحس .

هذه الفطرة هى أساس كل « معقولة » ■ وبالاشتراك فيها يقوم مستوى المعقولة .: الذى تتخارج فيه الموجودات المعقولة ، على نحو ما تتخارج الموجودات المحسوسة فى مستوى الحساسية . فتقوم فى مستوى المعقولة موجودات كلية موضوعية ، إما بسيطة أو مجردة من المحسوس . وإما مركبة ، مقامة بقانون المعقولة من تلك المعانى المجردة . وتقوم فى مستوى الحساسية موجودات موضوعية ولكنها جزئية . إما طبيعية أولية لم ينشأها الإنسان وإما مركبة مصنوعة من تلك الموجودات الأولية .

ولكل نوع من الموجودات مجال انتشاره بالنسبة لما يشاركه في هذا المجال ، وبالنسبة لغيره من المجالات . سواء أكانت مجالات انتشار موضوعية أو مجالات انتشار ذاتية :

ولعله من المستحسن أن نذكر منذ الآن أن للموجودات الذاتية مجالات انتشارها الذاتية حتماً : وأن نذكر كذلك أن نشاط النفس المسمى « بالاسقاط » يقوم أحياناً بطرح أو إسقاط محتوى مجال انتشار معين على مجال انتشار آخر : فتحدث أنواع الأوهام التي تتفاوت بين التخييلات السوية أو المألوفة وبين التخييلات الهلالية وما إليها من الأوهام المرضية التي يعرفها دارسو علم النفس المرضى والعصاب بوجه عام .

وكثير من أنواع الخلط في التفكير ، أو الالتباس ، نابعة من هذه الاسقاطات التي كثيراً ما تتكرر في الحياة اليومية ، ما لم يتدبر المرء بيقظة ذهنية يحاذر فيها من هذه الاسقاطات ، التي قد يكون من أشيعها « منطق الرغبة أو الأمنية » . . وهو منطق واسع الانتشار على مستوى الجماعات والجماهير من جانب أصحاب المصلحة في توجيههم كرجال الاعلان والدعاية والإعلام ومن إليهم .

ونكتفي بهذه الإشارة ونعود إلى الكلام عن فطرة العقولية أو قانونها الأساسي ، وما أشبهها بفطرة الكائن الحي الذي يتضمن

من البيئة العناصر اللازمة له ، فيحولها بقوته الخاصة من التباين إلى المجانسة ..

وقد رأينا فطر ■ المعقولة هذه تمارس نشاطها الخاص للقيام بعملية تجريد المعاني الكلية من المحسوسات الجزئية . وهي العملية التي استرعت أنظار الحسين فقالوا :

— ليس في العقل ما لم يكن من قبل في الحس ؟
وأكمل لا يبتز هذه العبارة باستدراكه الثاقب الصائب ..
— ... اللهم إلا العقل نفسه !

أى فطرة المعقولة .. تلك الفطرة التي أقرها كمنط طرفا أساسياً للمعرفة اليقينية ، حين قال أن مقولات العقل (أى قوانينه أو معايير الصورية) سابقة على كل تجربة حسية .

هذه الفطرة العقلية إذن هي التي تمارس نشاطها لتجريد المعاني الكلية من المحسوسات . ولكن أهذا كل ما لها من نشاط ؟

كلا .. بل هناك نشاطها على المستوى اللاحق لذلك التجريد .

هي عملية المعجاز ، وفقاً لفطرتها الخاصة ، أى قانونها الطبيعي .

وهنا نتوقف لحظة عند فطرة العقل هذه ، فراها على مستويين أيضاً . فهناك العقل الشرع وهناك أيضاً العقل المنقذ . وشييه

هذا إنما يحدث في عملية التغذية أو التمثيل الغذائي — وهو التشبيه الذي أراه دائماً يلح على ذهني كلما تعرضت لعمليات العقل — فالمضغ يقوم بتحويل الطعام المبين للجسم الحى إلى عجائن لهذا الجسم كذلك يفعل العقل مع الحسيات الجزئية . ولكن الأغذية المهضومة أو المتمثلة ليست هي الجهاز الهضمي . وكذلك المعاني الكلية المحردة من الحسيات الجزئية ليست هي الجهاز القائم بالتجريد ، أي الفطرة العقلية . أو نظام المعقولة . أو القوة العاقلة .

وهذه الفطرة أو القوة العاقلة هي التي عنها لا يبدؤ بقوله . . .

— اللهم إلا العقل نفسه !

وهي أيضا التي نعبئها نحن حين نقول « العقل المشرع » الذي يسن القوانين التي يتم تنفيذها على مستوى التجريد من الحسيات ثم بعد ذلك على مستوى البناء المعمارى من لبنات هي هذه المعاني الكلية المحردة . وغني عن البيان أن المعمار شيء غير اللبنايات التي تستخدم في هذا المعمار .

وحين نقول العقل المحرد (بكسر الراء) ينبغي أن نحذر من الالتباس بينه وبين ما هو مجرد (بفتح الراء) . فالعقل ليس مجرداً من شيء آخر حسى ، بل هو دائماً الذى يقوم بالتجريد من الحسيات ، طبقاً لفطرته الخاصة .

وهكذا نجد الثنائية دائماً في مواجهتنا ونحن ندرس واقع النشاط المعرفي في الإنسان ! نجدها في ثنائية الحس الجزئي بين ذاتي وموضوعي . ونجدها في ثنائية الموضوعي بين جزئي ومعنى كلي مجرد .

ونجدها في ثنائية المعنى الكلي المجرد (بفتح الراء) بين لبنات معنوية كلية مستخرجة من الحسيات ، وبين معار يستخدم هذه اللبنات طبقاً لمعار عقلي خالص لا شأن له بالحسيات ، ونجدها أخيراً في ثنائية العقل بين قائم بالتجريد من الحسيات وبين نظرة مستقلة مهيمنة على التجريد ، أى في ثنائية العقل المشرع والعقل المنفذ .

وهنا يجب أن ننبه إلى أن فطرة العقل المشرع سابقة على أى تجريد من الحسيات . كما أن فطرة الجهاز الهضمي سابقة على أى هضم للمأكولات . . .

وخلق بنا أيضاً ، ومنذ الآن : أن ننبه إلى أن موضع المعنى الكلي من الحس الجزئي هو بعينه مصدر الوضع الإنساني الخاص للقاعدة الكلية من الأفعال أو السلوك الجزئي . وأنه كما تكون القاعدة أساساً للعقل وعملياته . تكون كذلك منبع الأخلاق - التي هي قاعدة - يقاس إليها السلوك الجزئي ، ليكون محل حكم له أو عليه . فالقاعدة الكلية التي ينفرد بظاهريتها الإنسان هي أساس القانون بالمعنى

المنطق والمعنى الخلقى على السواء . والعقل العملى الذى ذهب إليه
فلاسفة أشهرهم كمنط .

ووراء وحدة علاقة المعنى الكلى بمفرداته التى يستغرقها
بالإطلاق « وحدة » معيارية « أو « قيمية » العقل . . .

هذه المعيارية التى هى أساس واحد لكل من المنطق
والأخلاق . . . :

فطرة العقل وكيف تبدو لنا

والآن نريد أن نلمح فطرة العقل وهى تقوم بأولى عملياتها ۞
عسى أن نتبين منها لبابها وقانونها الخاص .

نعود إلى الوجدان — تلك الكرة الجوفاء المحيطة بكياننا المعرفى
من كل جانب ولا مخرج لنا منها — لنرى كيف يتعامل الإدراك مع
معطياته . وقد أسلفنا أن كل ما نجده فى وجداننا فهو موجود على
نحو ما ، طبقا لمجال انتشاره بما هو موجود . وإدراكنا لهذا الموجود
— بما هو ذو امثال فى وجداننا — يعنى أول ما يعنى أنه موجود
معين متناه : أى : له خصائصه المعينة كما تبدو فى وجداننا ۞ تلك
الخصائص التى تجعله هو هو ، وبواسطة نتعرف عليه . ونميزه
عن غيره من معطيات وجداننا الأخرى . أى أنه ليس ما ۞ ليس هو .
أو أنه هو وليس الآخر :

وهنا أيضا نواجه ثنائية فعل الإدراك أو التعقل أو الحكم .
ثنائية تقوم — فى آن واحد — على قانون الهوية وقانون عدم التناقض :
أو قانون التباين عموما . . . فلا إدراك إلا على أساس أن المدرك

هو ما هو . أى أنه متناه . بخصائص معينة : وأنه ليس أى مدرك آخر له خصائص مبادئة لخصائصه من أى وجه كان هذا التباين .

فأساس الإدراك هو التناهي : فحيث ينتهى مدرك أى موجود ما فى رأى العقل « يبدأ مدرك آخر مباين له ، ليس هو الموجود الأول . والأول ليس هو الآخر .

فمعطيات الإدراك تبدأ بمعطيات الوجدان نفسه « الذى لا إدراك له لدينا » لأنه بما هو غير متناه فهو غير قابل للإدراك المباشرة بل ندركه إدراكا غير مباشر ، عن طريق الافتراض الحتمى « نتيجة شعورنا بامتداد حياتنا الوجدانية الإدراكية : وحالنا فى هذا أشبه بحال من يرى المرفيات والمبصرات ، ولكنه لا يرى عينه ، إلا أنه « يفترض » حتما وظيفتها بالاستدلال . فيعرف أن العين بها يرى كل ما يرى ، أما هى فلا يراها . وإذا استعان بمرآة ، فهو أيضا لا يراها — أى عينه — إلا بها :

فادراكاتنا المباشرة مقصورة على ما هو معطى فى الوجدان ، وكل معطى فهو متناه « لأنه ممايز مما يباينه من المعطيات » .

فالقانون الأقصى للتعقل كما يتجلى منذ البداية إنما هو قانون مزدوج لطبيعة التناهي ، الذى هو السمة المشتركة لمعطيات الوجدان ، وهى المعطيات القصوى التى تنصب عليها كل عملياتنا الإدراكية .

وهذا القانون المزدوج - أو الثنائي - هو :

أولاً : أ هـ أ - وهذه هي قاعدة الهوية

ثانياً : أ لا يمكن أن تكون لا أ في نفس الوقت ومن نفس الوجه .

وهذه هي قاعدة عدم التناقض - أو التباين .

وبهذا القانون المزدوج الوجهين تتم كل عمليات الإدراك والحكم العقلي ، وكل عمليات المعار العقلي أيضا .

ومن نتائج تناهي الموجود المدرك بمماهيته المتناهية (ما هو)
ينبع تصور ■ ما ليس هو ■ ■ وهذا هو منشأ تصور العدم ،
الملازم لتصور الوجود المتناهي . بمعنى أنه « عدم موجود معين ما »
فلا يمكن إدراك شيء إدراكاً عقلياً ، أى تصوره ، ومن ثم
الحكم عليه ، إلا من حيث هو متناه ، له هويته الخاصة ■ وبالتالي
تباينه عن كل ما يباينه بأي وجه من وجوه المباينة .

والهوية الخاصة هي موضوع الماهية الكلية . وينبغي ألا ننسى
أن تعامل العقل لا يكون إلا بالمعاني أو الماهيات الكلية : وينبغي
أيضاً ألا ننسى في الوقت نفسه أن التناهي هو لباب كل ماهية كلية ...
فلا تكون الماهية ماهية لها هويتها إلا بما هي متناهية ومباينة
لما ليس لها .

وهنا يجب أن ننتبه إلى أن هذا التناهي ملازم للماهية: برغم اتصافها بكلية غير محدودة. إذ أن غير المحدود ليس هو اللامتناهي. ذلك أن غير المحدود لا يوصف بأنه مطلق إلا من حيث قابليته لاستغراق عدد غير محدود من المفردات الجزئية الحسية. فلاستغراق هنا مطلق. ولكن إطلاقه محدود بنوعية معينة من المفردات قابلة للزيادة بلا توقف. وأيا كانت سعة الاستغراق هنا فهي قابلة لمزيد من الاتساع. أما المطلق بمعنى أنه شامل لكل بالفعل لا بالقابلية فحسب، فأمر غير وارد في صفة المعنى أو الماهية الكلية. وعدم التحرز للفارق بين ما هو بالفعل ها هنا وما هو بالقوة أو بالقابلية يمكن أن يؤدي إلى كثير من اللبس المفضى إلى نتائج مضللة.

فعمليات العقل — من حيث هي تجريد من حسيات متناهية جزئية — تفضى إلى معان كلية تضيئ الإطلاقات على أحكامها وأبنيتها العقلية. أي أنها ترتفع بالمتناهي بالفعل إلى مستوى من المطلق من حيث القابلية غير المحدودة للاستغراق الفعلي. لا بمعنى المطلق اللامتناهي بالفعل..

ولكن من أين يأتي هذا اللبس الذي يخلط — أو يميل للتورط في الخلط — بين اللا محدود واللامتناهي؟..

مزيد من التأمل في عمليات المعار العقلية توصلنا إلى بداية الخيط:



العقل يتعامل بالكليةيات — التي هي معان مجردة من حسيات ، تستغرقها استغراقاً مطلقاً غير محدود — ومنذ البداية يستخدم العقل مقولة التصنيف التي بدأ بها ، على أساس من قانونه المزدوج: الهوية والتباين . فهو يرى هوية وتبايناً في معطيات الوجدان المباشرة المتناهية . وبعد التجريد يرتب المعانى أو الماهيات الكلية على حسب هويتها وتباينها « في مستويات وفئات ليجرد من الماهيات المتشابهة من وجه ماهية كلية أشمل » تستغرق تلك الماهيات الأولى المتشابهة من وجهها آخر « ويظل العقل يصعد هكذا في تصنيفاته ، إلى أن يصل إلى ماهية كلية أو معنى كلى هو أعم وأشمل المعانى الكلية » بحيث لا يستطيع التجريد منه إلى ما هو أعم منه وأشمل ، وذلك هو معنى الوجود بالاطلاق . . وهو أعلى مستوى يمكن أن يصل إليه العقل .

فهو يستغرق كل أنحاء ومستويات ومجالات انتشار الموجودات جميعاً بلا استثناء . إنه اللامتناهى بالفعل ، لأنه يستغرق بالفعل كل أنحاء الوجود ومستوياته ومجالات انتشاره . فما من موجود إلا وترجع وجوديته إلى مشاركته في الوجود بالاطلاق الذى يستغرقه هو وكافة الموجودات « وما من مستوى للوجود إلا ويستمد كونه وجوداً من مشاركته في الوجود المطلق الذى هو الوجود اللامتناهى وليس مجرد وجود غير محدود بل هو الوجود المطلق بالاطلاق .

ولئن كان معنى العدم ملازماً لمعنى الوجود المتناهي فى الحسن
وفى العقل على السواء فعنى الوجود اللا متناهى لا يلزمه ولا يمكن
أن يلزمه عدم إطلاقاً لأنه اللا متناهى بالفعل لا بالقوة .

وها هنا نقف أمام ظاهرة فى عمليات التعقل لا وراء فيها .
ولا بد من استجلاء مدلولاتها وخوافيها .

فها نحن أولاء أولاً أمام قطبين متقابلين تمام التقابل ، متضادين تمام
التضاد : فى جانب نجد الوجود الحسى المتناهى المنحصر داخل
حدوده الفردية أو الجزئية المعينة . وهو وجود زمانى مكانى بالضرورة ،
وفى الجانب الآخر المقابل له نجد الوجود العقلى الذى ينزع إلى
نقيض التناهى . . . إلى اللا متناهى . ويتدرج ابتداءً من المعنى الكلى
المجرد من الحسيات ، فإذا هو معنى كلى غير جزئى ، له استغراق كلى
لا زمانى ولا مكانى لما يتدرج تحته بلا حدود . . . وهكذا يمضى
الاتجاه المطرد إلى التباعد عن التناهى ، وعن الحد ، مع الصعود
فى مدارج المعانى الكلية مستوى وراء مستوى ، حتى نصل إلى
معنى الوجود بالإطلاق ، غير المتناهى بالفعل .

ها نحن أولاء إذن نجد الحسى الجزئى قطب التناهى والحد والقبور
الذائق ... فلا يمكن أن يكون ما يتوخاه العقل ويجتهد فيه باطراد
واصرار من الاتجاه صوب اللا متناهى ، مستمداً من هذا القطب
الذى هو نقيض نشاطه المتميز . ولا بد بالتالى أن يكون مصدر

هذا الاتجاه إلى اللا متناهي هو الوجود اللا متناهي المطلق بالاطلاق... بحيث يكون لباب المعقولة هو تمويل العقل لكل ما يبين اللامتناهي أو المطلق بالاطلاق الذي فطر عليه ، إلى ما يجانسه جهده المجانسة ، صاعدا باطراد إلى كلييات تتزايد سعة استغراقها غير المحدود ، حتى تصل إلى كلى الكلييات الذى وسع استغراقه كل شئ ■ ، لأنه اللا متناهي بالفعل .

ها هنا أيضا ينبغي ألا يغيب عن ذهننا أن دأب العقل في نشاطه الخاص أن يقترن استغراقه الكلى لما يندرج تحته بسمة أخرى ملازمة للاستغراق لا تنفصل عنه أبدا ■ وهى سمة المفارقة .

فالكلى المستغرق مفارق لمستوى ما يستغرقه ، مستقل بمستواه . وبسمة المفارقة مع الاستغراق تنتفى شبهة وحدة الوجود ، ولا يكون الكلى شيئا واحدا هو وما يستغرقه من المفردات أو الموجودات . بل تكون المشاركة ها هنا فى الوجود غير جامعة للطرفين فى مستوى واحد من الوجود . فالكلى يفسر الجزئى أو المحدود المندرج تحته ■ ولكن الجزئى لا يفسر الكلى . فبالكلى تناط المعقولة . وتزداد بازدياده . بحيث يكون الوجود بالاطلاق قمة المعقولة ولباها ، وهو أيضا قمة الموجودية ولباها . وبذلك يكون الوجود هو المعقول .

فبالوجود المطلق نجد التفسير للنشاط العقلى الخاص ، فى مقابل الواقع الحسى الذى لا نجد فيه ما يفسره من حيث هو .

وهذا ما يفسر عدم تقبل العقل للتناهي في الحسيات . فهو إذ يبدأ به يسعى باستمرار إلى التخلص منه على مراحل تبدأ بكلّ غير محدود الاستغراق . وترداد مع اتساع شمول الكليات حتى تصل إلى نقيض هذا التناهي . وهو الموجود الكلي بالاطلاق . . .
اللامتناهي بالفعل .

ومن ثم عدم التساوق أو التراطؤ بين المطلق بمعنى اللامتناهي وبين المطلقات المستغرقة للموضوعات المتناهية .

فالوجود المطلق اللامتناهي هو مقولة العقل القسوى التي ليس لها مقابل في موضوعاته المتناهية . ولكنها تتجلى دائماً في ظاهرة الاستغراق مع المفارقة . التي هي الإضافة العقلية الخالصة إلى المعطيات الحسية عند تحويلها إلى مغان ، والمعاني لا تكون إلا كلية .

وهذا هو السر في اتجاه العقل دائماً - بنشاطه الخاص - إلى نقيض ما هو حسي متناه ، كي يحوله ويرده إلى ما يجانبس - بقدر الإمكان - منبعه ودافعه إلى ممارسة فعله الخاص .

الوجود المطلق هو فطرة العقل والمعتولية . ولا يلحقه عدم . ومن وراء هذه الفطرة عجز العقل عن فهم واقعة الموت . أجل إن الإنسان يخضع لهذا الواقع ، ولكنه لا يستطيع أن يفهمه

أو يعقله . لأنه لا يستطيع أن يفهم العدم المطلق الذى هو نقيض الوجود المطلق . فالوجود المطلق أساس نشاط العقل كله . ولذا نجد ذلك النزوع القديم عند البشر إلى الاعتقاد بحياة أبدية ، أى حياة لا تعرف الموت . أو وجود لا يعرف العدم . . . الذى يرفضه العقل !

فمن لم يؤمن بخلود الروح آمن بخلود المادة وأيديتها !
ولأنه فطر على الوجود ، أى على الدوام ، يجهجه التغير فى الحسيات . فيرفضه وقيم من وراء هذا التغير الجزئى ما يلغيه فى العقل ، وهو معنى النظام الثابت . والدالة الرياضية . . . كى يرد التغير إلى دوام من مستوى أعلى من مستوى التغيرات الحسية .

وهكذا تتجلى ثنائية عالم الإنسان ، بين الحسى والعقلى . وهى ثنائية يسعى فيها العقل باستمرار إلى « عقلنة » الحسيات . . . بحيث يرد فيها الجزئى إلى الكلى ، والمتناهى إلى اللامتناهى . . . والمحدود إلى المطلق . والكثرة إلى الواحد .

هل الوجود المطلق : وهم ؟

ما أكثر ما تعرض « الوجود » المطلق للانكار تارة ، وللتنقص تارة أخرى . فهناك من قال : إن الوجود المطلق أفقر المعانى . بل إننى إذا ركزت تفكيرى فيه وأبعدت عن فكرى كل تصور لموجود معين من أى نوع ، تلاشت فكرة الوجود ، وصارت عدماً ! ونترك هؤلاء مؤقناً ، وننظر فى أمر من قالوا إن الموجود المطلق وهم . لأنه ليس موضوع تجربة حسية ، ولا يمكن أن يكون موضوعاً لها .

والى هؤلاء نوجه كلامنا أولاً : فعندهم - بالمنظور الكنطى - أن التجربة الحسية هى المصدر الوحيد لأحكام الوجود . أى للمعرفة بالموجودات . وهكذا تكون الموجودات المتناهية ، هى الأوثق وجوداً (فى منظورنا البشرى) من الموجود المطلق أى اللامتناهى . ويصبح الموجود اللامتناهى فى منظورنا البشرى (بالمفهوم الكنطى) مجرد وهم !

ولى هؤلاء نقول أن إعادة صياغتنا لمعنى الموجود بأنه كل ما له امتثال فى وجداننا ، وأن هذه الامتثالات منها ما يشير إلى موجودات ذاتية لا تعتمدنا إلى غيرنا ولا يشترك معنا فى امتثالها

سوانا ، ومنها ما يشير إلى موجودات موضوعية ، وهى التى يمكن أن يشترك معنا فى امتثالها سوانا على حد سواء . وأن آية موضوعية الموجود هذه تتجلى فى موجودات موضوعية جزئية حسية . وفى موجودات موضوعية عقلية كلية . وأن الموجودات العقلية بهذا المنظور موضوعية تمام الموضوعية متى استوفت شرط الموضوعية الذى ذكرناه .

وإن الأبنية العقلية من هذه الموجودات العقلية الكلية ملزمة لكل العقول القادرة على تتبع البرهان والنظر العقلى . . وأن هذه « الشركة العقلية » بين العقلاء مساوقة « للشركة الحسية » بين الأسوياء . فكما يلزم الأسوياء بموضوعية الأبنية التى هى موجودات حسية ، كذلك يلزم العقلاء بموضوعية الأبنية التى هى موجودات عقلية .

وإن النشاط العقلى ينتزع من الحسى الجزئى الجناح المتناهى معنى يحول جزئيته إلى كلية تلغى جموده وترفع تناهيه إلى أقصى درجة تقرب به من اللاتناهى . وهى درجة الإطلاق غير المحدود ، الذى هو اللاتناهى بالقوة أو بالقابلية . ومن هذا المعنى الكلى الأولى . تظل عمليات العقل صاعدة فى مراقي البكلية المتزايدة باطراد ، إلى أن تبلغ الذروة التى لا عروج إلى ذروة وراءها ، وهى ذروة « كلى الكلّيات » بالإطلاق . ذروة الوجود المطلق ، اللامتناهى بالفعل (بسبب وحدانيته) لا بالقابلية فحسب . لأنه الكلى الذى يشارك فيه كل ما دونه من الكلّيات وما تحتيها من

الأفراد ، أما هو فلا مشاركة له في شيء فوقه ، ولا شريك له في مستواه المطلق .

وفي هذا العروج العقل تتجلى سمة الاستغراق غير المحدود ، مع المفارقة التامة .

وفي هذه الذروة العليا نجد « كلى الكليات » وهو الوجود مع مفارقتها التامة لها « فهي جميعها به » أما هو فليس بها ولا بشيء منها إطلاقاً .

وبهذه الرؤية لا يكون الوجود الوحيد المتناهي ، بل يكون هو المنطلق فحسب إلى مراق الوجود التي تنتهى بتناهيها إلى معدن الوجود ولبابه الوحيد ، وهو الوجود اللامتناهي ، الذي طبعت فطرة العقل عليه « وهي قطب نشاطه الخاص الذي يستقطب الموجودات المتناهية ليردها إليه ... إلى قطب الثقل نفسه ، ولا يعدو هذا الوجود المتناهي معقولاً إلا برده إلى الوجود اللامتناهي .

فالأمر إذن يكاد أن يكون على عكس ما يقول هؤلاء الذين يرون الوجود اللامتناهي وهما : بل إنه الحقيقة الوحيدة والمعقولة ، التي يعيد العقل تشكيل الموجود الحسي المتناهي كي يفهمه ويفهمه في ضوء الوجود اللامتناهي ، ويرده إليه ... لأنه في نظر العقل هو الأصل الأوحد لكل نحو من أنحاء الوجود ... وهو النمط الأعلى للمعقولة .

هم يقولون « المتناهي هو الوجود وحده واللامتناهي وهم » . ونحن نقول لهم « بل اللامتناهي — بشهادة النشاط العقلي الواقعي —

هو الموجود . وبه وحده يمكن تفسير أى موجود ، بما فى ذلك المتناهى .

وما نحن — بما ذكرناه من معنى الموضوعية — نرى الوجود اللامتناهى موضوعيا . فكل ذى عقل ملزم إذا وجه ذهنه إلى مسار النشاط العقلى أن يرى بوضوح تام ذروة هذا النشاط تقوم على ذلك المعنى الفطرى الذى ليس وراءه ما هو أبسط منه ، وهو معنى الوجود بالإطلاق . وهو معنى لا يدرك بالتعريف أو الحد أو الماهية ، بل بالإشارة . والإشارة إليه تكفى ، فالبسائط الأولية فى العقل أساس كل برهان ، ولكن لا برهان عليها ، ولا حاجة لها إلى برهان عليها . إذ البرهان وسيلة للمعرفة بالواسطة حين نفتقر إلى العيان المباشر . وهذه المعانى البسيطة — وعلى رأسها معنى الوجود — تجليات مباشرة لا معنى لطلبها بوسيلة وسيطة هي البرهان ونحن نرى أن المعقولية — أى نشاط العقل ، تقوم فى فطرته على هذا المعنى — معنى الوجود المطلق — وعلى ثلاث دعائم أو معارج أولها مبدأ الهوية : أى أن الموجود المعين أو المتناهى هو هو .

وهذه الهوية هي صورة الوجود اللامتناهى (الذى هو هو على الدوام ومن كل وجه وبكل اعتبار) فى الصياغة التى تلاث الموجودات المتناهية التى يتعامل معها العقل ويفسرهما بردها إلى معنى الوجود اللامتناهى . وكل ما يقع عليه التعقل فهو مثناه ، ويقع تعقلها والاتساق بينها بردها جميعاً إلى اللامتناهى . عن طريق هذه الصياغة الوسيطة بين اللامتناهى والمتناهى ، ألا وهي مبدأ الهوية ،

الذى يجرّد من المتناهى المحدود ماهية معينة ذات استغراق غير محدود..
والمبدأ الثانى هو مراعاة التباين بين المتناهيات « أى مبدأ عدم
التناقض . فكل متناه فهو مبين لما ليس هو بالضرورة . وهكذا
يكون الموجود المتناهى ذا معنى معين أو ماهية مبينة لما يخالفها من
معانى الموجودات المتناهية . فالتباين أو عدم التناقض نتيجة للتناهى
المنشئ للهوية المعينة . وبضدها تميز الأشياء .

والمبدأ الثالث هو مبدأ العلية الذى يتجلى أول ما يتجلى للوجدان
فى العلاقة بين الذات وأفعالها . وبين نشاط العقل وأفعاله . فادراكه
للمتناهى وتمييزه مما يباينه يجعل من هذا التمييز نتيجة لتعقل المتناهى
وتعيينه المحدد ، ولا يستطيع العقل أن ينكر نسبه هذا التميز الضرورى
إلى نشاطه المعرفى « ولا يستطيع أن ينكر حتميته . ومن ثم العلاقة
الحتمية بين السبب والنتيجة « أو بين الذهن الموجد والموجود
الذهنى . . . بما يدركه بداهة من أن كل نشاط فهو فعل .

وهكذا يدرك العقل أنه « جوهر » من حيث أن الجوهر
مصدر كل نشاط ذى نتائج ضرورية . وفى الجوهر الذى يتجلى
من خلال علاقة العلية يتجلى مبدأ الهوية الذى هو أعلى المبادئ ،
وأقربها إلى الوجود اللامتناهى ، الذى هو هو من جميع الوجوه ،
وبكل الاعتبارات . . . ولا يمكن أن تكون للوجود . اللامتناهى
ماهية - حيث الماهية حده وتناه - بل أقصى ما يوصف به من
الهوية : أنه هو هو ولا زيادة !

وهل هو أفقر المعاني؟

في بداية كتاب المنطق (لوجيك) يقول هيغل أنه لا توجد لدى الفكر أى فكرة أقل محتوى « أى أفقر من فكرة الكينونة (الوجود المعنوى) اللهم إلا فكرة الوجود الخارجى المحسوس ! ويقول أننا لو ركزنا فكرنا على معنى الكينونة « (أى على معنى الوجود العقلى المجرد) منفصلا عن كل صفة أخرى ، أو كيف « لا اكتشفنا بعد ثوان أننا لا نفكر فى شيء ! فهذه الكينونة الخالصة تجريد خالص ، أى سلب مطلق . لو تناولناه بفكرنا بطريق مباشر لكان العدم ! ...

وبذلك يقول هيغل أن الفكر يمضى بصورة طبيعية من فكرة الوجود المعنوى (الكينونة) إلى فكرة العدم ...

ولا يقف هيغل عند هذا الحد، بل يقول أن الربط بين فكرتى الكينونة والعدم تعطينا فكرة ثالثة هى « الصيرورة » المتولدة منها. وهذه الصيرورة لا تبقى على حالها ، بل تتطور إلى كائن معين Dasein . ومن تأمل الفكر لهذا المعنى تتولد الماهية التى هى

توحيد للتقيضين : الهوية والاختلاف . وعن الماهية يتولد أساس
الوجود المعين . فالوجود المعين هو توحيد الكينونة والمظهر .
وهكذا تتجلى الكينونة (الوجود العقلي) لثالث مرة . وكانت المرة
الثانية هي الكائن المعين ، وأما الأولى فهي التجريد المحض الذي
يساقو العلم ...

وشيثاً فشيئاً يمضي الجدل الهيجلي حتى نصل إلى الكائن لذاته
وهو « المثال » أو الفكر المطلق الذي ينطوي فيه كل كائن . . .
وتمثل فيه الثراء اللامتناهي للكينونة . . . لأنها الروح الذي يضم
الكينونة والتفكير معا ، وليس معنى مجردا هزيلا للوجود العقلي
المجرد . . . (الكينونة) .

ولم نسق هذا الحديث عن هيجل ومنطقه وجدله إلا لتساعل :
هل معنى الوجود المطلق — كما تمثلناه في مذهبنا أو تعقينا لنشاط
العقل إلى أقصى مداه — هو أفقر المعاني حقا ، كما يقول هيجل ؟
حتى أنه ليساقو العلم ؟

ها هنا يجب التفريق بين أمرين ، لأن هذا التفريق على أعظم
جانب من الأهمية : المعرفة بما هي مضمون . والمعرفة بما هي
ذلالة أو إشارة إلى بديهي هو نسيج العقل العارف نفسه .

لنفرض شخصا ما لا يعرف بما المرأة وما إليها من المستلوح

العاكمة . . . ويداه مقيدتان وراء ظهره المند جاء إلى الدنيا . ولكنه يتمتع بحجاسة المعهودة في سائر الأسوياء . . . هذا الشخص يرى سائر الأشياء المثلثة لما فيها عدا عينه التي يرى بها هذه الأشياء . ولا يمكنه أن يتأكد من وجودها باللمس . بل هو يمارس النظر بها فحسب . فالمعرفة بالمشاهدة هنا هي معرفة بالمضمون أو الاجتواء البصرى . وهذه المعرفة تنصب على جميع المثلثات . أما معرفته بمصدر قوة الإبصار عنده ، وهو عينه ، فليست من هذا النوع . لأنه لا يستطيع أن يرى عينه . ولذا كانت معرفته بعينه ليست معرفة بالمضمون . بل بالدلالة أو الإشارة ...

وهذه المعرفة بالدلالة لا يجوز أن يقال عنها — فيما يتعلق بالعين — أنها « أفقر » من المعرفة بالمضمون أى بالمشاهدة . . . ذلك أن عدم الاجتواء هنا لمشهد العين ليس راجعاً إلى عدم وجودها بل إلى أنها مصدر المشاهدة الذي يستحيل — لهذا السبب — مشاهدته ولكن الدلالة عليه مستمدة من ممارسة رؤية كل ما هو مشاهد ... لأنه « علة » هذه الممارسة ومصدرها الذى لا مصدر لها سواء .

كذلك عدم اجتواء الفكر لمعنى الوجود بالإطلاق لا يجعله أفقر من جميع المعاني التي « يحتوى » الفكر ماهياتها . . . والتفسير هنا أوضح ما يكون : فعنى الوجود بالإطلاق — كما بينا آنفاً — هو نسيج العقل نفسه . الذى بفضلته وفي ضوئه وحده يحتوى الفكر

أشكل المعاني المحددة الكلية - أى ذات الماهيات - مثلما يقصر المرء كل المراتب المعينة بفضل عينه وإن لم تكن عينه مرئية له .

وإذا فرضنا زهرة فى أعلى قمة شجرة تعقبت أصل وجودها فهبطت إلى الأوراق والأغصان المتشابكة ، وواصلت التقدم حتى بلغت الجذع . وجاوزته إلى الجذور الغائرة والشعيرات الجذرية المنتشرة فى باطن الأرض ، ثم وجدت الأرض التى لا تستطيع احتواءها على رحبها ، فهل يحق لها أن تقول أن وجود الأرض « أفقر » وجود « لأنه مستعص على الاحتواء ؟ . .

ولو نزلنا درجة واحدة من مستوى معنى الوجود بالإطلاق ، الذى فطر الفكر على إدراك وجود أى موجود ، لوجدنا أنفسنا - بحسب مذهبنا فى الترقى من كلى أشمل ، على رأس معانى العقل الأولية « وهو معنى الهوية ، الذى هو مبدأ أول للتأمل .

إن مبدأ الهوية لا يقوم عليه برهان ، وهو أساس كل برهان كما نعلم . ولا يقابله موجود معين فى عالم الحس أو عالم العقل . ولكن هذه الكلية الشاملة ليست مطعنا على هذا المبدأ ولا مبرراً لنعته بأنه « أفقر المعانى » . . .

مبدأ الهوية هو "جذر شجرة المعرفة الضارب فى أرض لا تستطيع الشجرة احتواءها ، لا لشيء إلا لأنها قائمة فيها . . .

أتى تحتوى الجذر ، أما الجذر فلا يحتويها . . . هيهات ! وبدونها
لا جذر ولا شجرة على الإطلاق !

فمعنى الوجود بالاطلاق هو مبدأ المبادئ جميعاً - وفي
طليعتها مبدأ الهوية - وهو بهذا أغنى المعاني ، بل معنى المعاني في
حين نخال - لغفلتنا - أنه أفقرها - إذ نقيسه بمعيار إمكانية
احتواء جذر الشجرة للكرة الأرضية جمعاء !

معرفة الاحتواء - التي هي معرفة ماهيات - لا تكون إلا
للموجودات المعينة ، فهي بما هي معينة ذات حد . أى ماهية .
أما معنى الوجود بالاطلاق ، فلا تكون معرفته إلا بالدلالة . أى
من حيث هو فرض حتمى لا يمكن بدونه تفسير نشاط العقل
النظري !

أى النشاط المعرفى الإنسانى .

وهو بهذا لا يمكن أن يكون مساوفاً للعدم . فعنى العدم ليس
فطرة في العقل ، بل هو ثمرة « فجوة التصديق » التي يبتلى بها
العقل الإنسانى ، « بين » الوجود اللامتناهى « الذى فطر عليه »
وبين الموجودات المتناهية « التي يجدها في المحسّات » وبالتالي في
معانيها المجردة . .

فكل « أيس » (أى موجود متناه) نذى نذى ، يقتضى

وليس» أى . ما ليس ذلك الأيس الموجود المتناهى أى سلب ! وليس هذا « السلب » عندما حقيقياً (فالعقل لم يفطر إلا على الوجود اللامتناهى) بل هو فرض عقلى لنوع من الوجود يشغل « فئة » الخلاء من الوجود المتناهى المعين الذى يواجه العقل فى الموجودات المتناهية : فالسلب هنا ليس ثمرة معنى العدم ، بل هو محاولة للتغلب على الإقرار بمعنى العدم الذى لا يفهمه العقل . . . فيضع مكانه هذا النوع من « الوجود المعكوس » للـ « هذا الفراغ أو هذا الغياب : ففطرة العقل على الوجود اللامتناهى تأبى كل ما يخالف الحضور » ولذا تجعل من « فئة » الغياب نوعاً من المفتقد « هو السلب الذى تضطر إليه ، ولا تفهمه . . . ولذا يظل دائماً مصدر قلق أو هم . . وهذا القلق أو الهم هو الدليل (أو الإشارة) على أنه مخالف لتلك الفطرة الأصلية فى الإنسان . . . ومؤسس لفجوة التصديق لديه . فالعقل لا يمكنه أن يسلم بما يخالف فطرته « التى هى الوجود اللامتناهى . ولذا يجتهد — بلاتوقف — أن يحول كل وجود متناه يواجهه بسلسلة متصلة من العمليات العقلية إلى ما يقربه من قدرته الوحيدة ، وهى الوجود اللامتناهى .

فمعنى [الوجود بالإطلاق] ، هو اللامتناهى الذى فطر عليه العقل الإنسانى « وهو بالتالى نقيض ما ذهب إليه هيكل . بل

نقول : إنه معنى المعاني ■ ومصدر كل ثراء بل كل نشاط معرفي في الفكر الانساني . . . وليس أفقرها . إنه ليس مساوفا للعدم بل هو مصدر قلقتنا بل فزعنا من السلب الذي تفرضه علينا الموجودات المتناهية ، وهو وسيلتنا لرفض العدم الذي لا نفهمه ولا تفره فطرتنا الأصلية .

كل موجود معين أى متناه فله في وجدانا امثال ، أما الوجود اللامتناهى فلا امثال له ■ بل به تفسر جميع الامثالات ، وإليه ترد بالنشاط المعرفي للانسان .

وماذا عن علاقتنا به ؟

معنى الوجود بالاطلاق . هل له وجود موضوعي ؟

لقد فرغنا من أن الوجود الموضوعي قد يكون جزئياً متناهياً ،
زمانياً مكانياً . . . وهو الوجود المحسوس ، وقد يكون معنى كلياً
لا زمانياً ولا مكانياً ، وهو الوجود المعقول . . . وهو بالتالي ليس
متناهياً تماماً ، لأنه لا متناه بالقوة .

ومعنى الوجود بالاطلاق هو اللا متناهي بالفعل ، وبالاتفاق
تتوفر له كل متطلبات الوجود الموضوعي « وهو إدراك وجوده
على نحو واحد في جميع العقول السوية » المؤهلة « لادراكه .

وهنا قد يثور سؤال أو تساؤل :

— وهل كل البشر العقلاء مؤهلون لادراكه ... ؟

وهو سؤال وثيق الصلة بالتصور الديماجوجي الذي مؤداه أن
جميع البشر سواسية في القدرة العقلية ... مع أن هؤلاء أنفسهم
لا يزعمون أن جميع البشر سواسية في القدرة البدنية ... فلا يدعون

مثلا أن كل إنسان قادر على تسلق أعلى قمم الجبال مثل قمة إفرست في الهالايا أو الجبل الأبيض في الألب . ويسلمون بأن ذلك يحتاج إلى استعداد خاص ، وتدريب شاق لتحصيل اللياقة البدنية التي تؤهل لهذه البطولات ... والتفكير المجرد يحتاج أيضا إلى استعداد خاص تجرى تنميته للوصول إلى « اللياقة العقلية » العالية . وأصحاب هذه اللياقة الرفيعة المستوى هم المؤهلون لإدراك هذه المستويات العالية من المعاني المجردة ... كما أن ذوي اللياقة البدنية العالية هم المؤهلون للمستويات للرفيعة من الرياضة الشاقة .

ولعل من ألطف الإشارات إلى هذا المعنى ما ذكره ابن رشد عن المصابين بالعشى العقلي ، مثلما يعيش الخفاش عن الرؤية في ضوء النهار ... ونظير هذا قول من قال إن المبصر حجة على المكفوف ، لا العكس !

فذوو العقول المؤهلة لإدراك المعاني المجردة على مستوى رفيع يجدون في قمة المعاني كلها معنى جميع المعاني . وكلى جميع الكليات . وهو معنى الوجود بالاطلاق . يجدونه على نحو متطابق في عقولهم كافة . مثلما يجد جميع المبصرين ضوء الشمس على نحو واحد في عيونهم كافة . فعنى الوجود اللامتناهى بالاطلاق موجود معقول موضوعي . . .

ولكن ذلك يحيلنا إلى سؤال حاسم

— وهل يمكن أن نتعل معنى الوجود اللامتناهى بالاطلاق ؟

لقد تبين لنا قولنا أنها لم تجزم بوجوده الموضوعي .
وأن وجوده مستغرق لكل معاني الموجودات ، بكافة مستوياتها ،
وهو مفارق لها جميعا في الوقت نفسه . مثلما يفارق كل منها
ما يندرج تحته من استغراق له .

وتبين لعقولنا أيضا أن وجوده سر معقولة عقولنا وسر نشاطها ،
كما تفسر به سائر الموجودات . . . بتقريبها المطرد إليه . حتى
يتلاشى تنهاها في لا تنهايه .

فوقف العقل من معنى الوجود اللا متناهي . مثل الموقف
الذي تصور عمر الخيام به أن قطرة الماء نقطة من البحر المحيط :
إن تسأل القطرة عن سرها ففي مداه منتهى أمرها !
لولا ما في هذا البيت من « وحدة الوجود » وعلاقة الجزء
بالكل ، وهذا المنحى يخالف منحانا التعبيري .

ولقد قلنا آنفا أنه ليس تعقل استيعاب أو احتواء ، لأنه معنى
الوجود اللا متناهي ، مبدأ المبادئ ومصدر معنوية المعاني أو معقولة
العقل . فليس تعقلنا له بما هو ماهية متناهية ، لأنه لا ماهية متناهية له
بل قد يجوز القول أن ماهيته أنه لا متناه . فلا يمكن أن يقال ماهو ،
ولكننا — بناء على المفارقة — نستطيع أن نقول ما هو الذي ليس هو .
وما ليس هو ! هو سائر الموجودات ذوات الماهيات المتناهية .
نه الواحد اللا متناهي . الذي ليس كمثل شيء ، من حيث إن كل
الأشياء — فيما عداة — متناهية .

إنه الفرض الحتمى الذى لا بد منه لتفسير معقولية العقل ، أى نشاطه الخاص فى تعقل سائر الأشياء ...

وكل متناه يفترض بتناهيته ما يبينه « أى ما هو سلبه . أى يفترض تصورا للعدم هو القابلية غير المعينة لوجود ماهيات متناهية مابينة للماهية المثبتة أمام العقل

أما اللامتناهى فلا يفترض مثل هذا العدم فى مستواه . لأنه موجود فى مستواه هذا بالإطلاق ... فهو وجود محض لا يقابله ولا يشوبه عدم . ووجود السلوب ، أو العدم الافتراضى ليس فى مستواه ، بل فى مستويات الموجودات المتناهية « ذوات الماهيات المحدودة .

فتعقل الموجود اللامتناهى إنما هو التعقل الذى يناسبه ، أى هو تعقل وجوده الحتمى بما هو لا متناه « ليس كمثله شئ » ، وليس تعقل الاحتواء بالماهية المحدودة .

وكما أن الجذر الغائر فى أغوار الأرض لا يستوعب الأرض ، وإن كان يعرف أنه لا وجود له إلا فيها ، ولا حياة له إلا بما يستمد منه . وإنه ليستوعب المواد الجزئية التى يستمد منها ، ولكنه ميات أن يستوعب الأرض فى جملتها ... كذلك العقل يدرك أن هذا الموجود اللامتناهى هو سر معقوليته ، ولكنه لا يمكن أن يتعقله تعقل احتواء .

فالعلاقة بين العقل والموجود اللامتناهى هي علاقة الجهاز
بفطرته . فالعقل تعبير عن الموجود اللامتناهى فى مستوى وجوده
الخاص بما هو عقل .

وكل موجود - فى نظرتنا الإنسانية - إنما هو موجود متناه
بما هو تعبير عن معنى الوجود اللامتناهى ، أى عن الموجود
بالإطلاق . وكل تعبير متناه عن هذا المعنى اللامتناهى إنما يكون
بحسب مستوى هذا الموجود المتناهى ، وبحسب مجال انتشاره المتناهى
وهذه التعبيرية الشاملة هي التى تفسر ما تنطق به الكائنات لإجلائها
نظام شمولي مظرد ...

كيف يمكننا إذن أن نتكلم عنه ؟ أو نصفه ؟

لو تأملنا جيداً معنى أنه ليس كمثل شئ ، لعرفنا أننا نستطيع أن
نتحدث عما ليس هو - لأن كل ما ليس هو فهو ذو ماهية محدودة -
أما عنه هو فلا بد أن نصمت !

أنتحدث عن « ذاته » و « صفاته »

مثل هذا الحديث يطرح تصوراً له على غرار أنفسنا . ولعل
مثل هذا الحديث هو ما دفع بعض المفكرين إلى القول بأن البشر هم
الذين خلقوا الآلهة على صورتهم ، لا العكس !
أنتحدث عن علمه وعقله وإرادته وقدرته ؟

كل هذه مشاهدات لما لدى البشر من نظائر هذه المسميات .

ولا يتفق هذا مع يقيننا بأنه ليس كذلك شيء...
أليس الأوفق والأليق أن نقول عنه « ما ذكر أنه قاله عن
نفسه لموسى ، على جبل سيناء :
- أنا « هو »

أنتحدث عن القيم الأخلاقية للموجود المطلق ؟
أنخوض فيما نحاض فيه من يقولون :
- إن الله يفعل الأصلاح ... ؟؟
مثل هذا الحديث ينطوى أيضا على جهل فاجش بموضوع
الكلام !

لأنه يفترض أن القوانين أو القواعد الكلية يمكن أن تحكم سلوك
أو أفعال المطلق ، كما تحكم سلوكنا الجزئى نحن البشر ... فنحن من
حيث إننا كائنات حية ذات مستوى جزئى ومستوى كلى توجد لدينا
هذه الحاكمية للقاعدة الكلية على سلوكنا الجزئى ... وهذه هى الوظيفة
التقييمية الإخلاقية للعقل لدى الإنسان ... أما بالمطلق الالامتناهى فليس
موجودا متناهيا ذا مستويين مثلنا ، وبالتالي لا يمكن أن توجد لديه
هذه الوظيفة التقييمية التى « تخضع » لها أفعاله .. ؟

فما نعرفه من قواعد الأخلاق « أو قواعد «الحسن» و«القبح» =
على حد تعبير المعتزلة « ليس له وجود إلا لسبب تكويننا البشرى
الثنائى المستوى : وبالتالى لا وجود له لدى الموجود المطلق .. »

بل إن فعله لا يمكننا أن نتصوره ، لأن تصورنا للأفعال إنما هو على غرار ما نأثسه في ذاتنا ، وفي الآخرين من أناس وغير أناس وإذا سأل العقل أيضا عن الموجودات المتناهية — تلك التي شهد العقل أنها تعبيرات عن الموجودات المتناهية — أيستطيع الجزم بأنها مخلوقة له ؟ . . .

والجواب أن هذا الجزم غير ممكن للعقل بما هو عقل .. لأن القول بفعل الخلق أيضا سيكون تصورا على غرار الإبداع الفني أو الصناعي الذي يمارسه الناس وهو تصور تعسفي لا يجوز إسقاطه على المطلق ، وليس لدى العقل بما هو عقل مشاهدة تبرر علمه به .

ويترتب على هذا الجهل أو الإلزام الذي يكتنف التساؤل عن الخلق ، ظلام آخر فيما يتعلق بالتساؤل عن الموت والبعث والمعاد والثواب والعقاب في عالم أخروي . وماذا يريد المطلق منا . . .

هذه كلها أمور لا يعرف عنها العقل شيئا بما هو عقل .
وليس لديه عنها جواب قاطع شاف . . .

فالله في هذا المنظور الفلسفي لا تلازم منه صفات الربوبية التي تستفاد من الإيمان الديني .

وماذا بعد خريطة
المنظور الانساني للمطلق ؟

هذا المنظور الانساني الخالص الذى ينتزغ من الوجود المحسوس المتناهى ما يترأى لعقله كينونة محضا ، ليتابع عروج العقل بكينوناته نحو مزيد مطرد من الإطلاق « صوب الكينونة اللامتناهية » أى نحو الموجود أو الكائن المطلق الذى يفرض العقل وجوده حتما وجودا موضوعيا كليا غير حسى وغير جزئى وغير محدود بأى وجه من وجوه الحد .: أى أن هذا الموجود المطلق يفرض وجوده هذا على العقل الانسانى ، باعتباره مصدر فطرته ونشاطه: الذى لا يمكن بدونه تفسير هذا للنشاط :

أقول ماذا بعد هذه الخريطة للوجود بمعناه الحسى ، وللكينونة بعالمها العقلى المحض ؟ ... لقد تبين لنا أن « بوصلة » التعقل تتجه دواما نحو المطلق للامتناهى ، مهما غاب عنا هذا فى بداية الأمر ، بل ولو غاب عن بعضنا طيلة أعمارهم الناشطة بالتعقل « شأن الفطرة التى يعلمان فيها وتوجهنا ولو لم نلق إليها بالنا .: ماذا بعد ذلك ينظر ؟

إن الإنسان يعيش في عالم الحسن ، ولا ينفك « يعقل » في عالم الحسن ويتعامل معه بلا انقطاع ... وله فيه أنواع شتى من السلوك . فمنه السلوك الذي غايته معرفة الأشياء ... وهذا يرده إلى « تعقلها » . فيكون ذلك النشاط العلمي المعهود الذي يقف على قوانين الطبيعة ... أي على تلك « المعاني » الكلية المطلقة التي « تفسر » هذه الموجودات المتناهية .

ومن السلوك البشري أيضاً ذلك التعامل مع الناس ، ومع « المصالح » التي يتنافسون فيها أو يتعاونون عليها وفقاً لأنماط معينة وقواعد لا يحصى عن كونها كلية أي مطلقة ... سواء في ذلك القوانين الوضعية أو غير الوضعية ... أو قواعد ما يسمى بالأخلاق الاجتماعية أو العرفية والعقلية أي الفلسفية .

وما يعيننا هنا هو المنظور العقلي للأخلاق . أي كيف تكون الأخلاق في هذا المنظور « التبعيري » للإنسان

ونبدأ بالتركيز على أن الأخلاق ليست مجرد السلوك . فللحيوان أيضاً سلوك ، ولكنه سلوك ذاتي محض ، تنظمه غريزته . أما البشر فلديهم حرية اختيار السلوك ... فمن كان سلوكه في حدود « ذاتيته » المتناهية المحدودة ، يجلب إليها ما يوافقها من اللذائذ ، أو يدفع عنها الإيذاء والجرمان ، فهو بسلوكه لا يتجاوز النمط الحيواني . أو الحيوي . إن شئنا تجنبنا ما في لفظ الحيواني .

من نبر قيمي يتجاوز الوصف الموضوعي الذي هو ديدنا في هذه
« الخريطة » الوصفية للنشاط الإنساني .

ولكن من السلوك البشري ما يتجه اتجاهاً عكسياً إلى جانب
الاتجاه الذاتي (أى إلى جانب الاتجاه المركزي الجاذب الذي يتعامل
مع ما يباين الذات المتناهية بطريقة الجذب إلى هذه الذات المتناهية »
لأسهلاكه أو الانتقاع الذاتي به فهو أشبه بالاتجاه الامتصاصي) .
وهذا الاتجاه العكسي هو تجاوز الذاتية أى الجذب إليها .

إنه اتجاه غير آخذ أو ممتص بل هو اتجاه مانح ، على درجات
متفاوتة في مدى هذا العطاء ... كأنه « الأشعاع » الذي يتفاوت
مداه المتجه من منبع الضوء إلى محيطه .. أى أنه اتجاه يتفاوت
في مجال انتشاره .

وهذا السلوك اللاذاتي ، يمكن أن تسميه سلوكاً موضوعياً .
ويتسم بتجاوز الذات المتناهية إلى درجات متفاوتة من التغلب على
التناهي ، أى من الاتجاه إلى الموضوعية الكلية المطلقة ...

وقد أفضنا في شرح هذا الجانب من النشاط الإنساني - أى
شرح الجانب الأخلاقي من الفلسفة التعبيرية في كتابنا « نحو مفهوم
إنساني للإنسان » . ولا نريد هنا أن نكرر هذا الإسهاب ، وكل
هنا أن تستعين بملاحظة « مسار » هذا النشاط السلوكي البشري .

لإتمام الخريطة التعبيرية للإنسان وعلاقته — من حيث هو. موجوداً
متناه ذو سلوك متناه — بالموجود اللامتناهى الذى اهتدينا إلى
أنه وراء فطره نشاطه القيمى العقلى .. لئلا نرى أنه أيضاً وراء فطرة
نشاطه القيمى السلوكى « أى نشاطه الخلقى ...

وكل حكم عقلى فهو قيمى : يخضع المتناهى الجزئى الزمانى
المكانى لقيمة هى مبدأ أو قاعدة أو معنى كلى لازمانى لا مكانى...

لأنه « كينونة » معقولة ... وتتوالى هذه الكليات فى تفاوت
مدى كليتها لتنتهى إلى الكينونة القصوى ، فى المنظور الإنسانى «
وهى الكينونة أو الوجود العقلى اللامتناهى ... الذى يفسر النشاط
القيمى كله .

وكذلك النشاط السلوكى الجزئى الحادث فى الزمان والمكان ،
مضى تجاوز الذاتية ، كان هذا التجاوز فى الوقت نفسه اتجاهاً من
تناهى الذاتية إلى لا تنهى الموضوعية ... أى لا تنهى أو لإطلاق
القاعدة الكلية اللازمة. اللامكانية التى تسبى بين الذات المتناهية
والذوات المتناهية الأخرى فى الخضوع لكليتها المستغرقة لكل أنواع
السلوك الجارى فى الزمان والمكان .

وهنا نجد مقابل الأثرة المأصلة تلك الموضوعية المشبعة بدرجات
متفاوتة من الإشعاع ... الذى يقيم معنى العدل ويتوخاه فى

السلوك... فلا يجوز ولا يفتات على « حقوق » الدوات المنتهية
الأخرى في المحيط - أو مجال الانتشار - الذي يمتد إليه هذا
السلوك « الاشعاعى »... سواء أكان القبيلة أو الوطن أو الجلة
أو المحيط البشرى المعاصر ، أو المحيط البشرى في أجياله القادمة .

فهذه البؤثر هي التي تحدد « مجال انتشار » المبدأ أو القاعدة
الموضوعية الكلية التي هي « القيمة » القيمي لذلك السلوك...
تحدد صوابه أو خطؤه على نحو ما تحدد مبادئ العقل المنطقية
صواب الاستدلال أو خطؤه... فالنشاط في التفكير النظرى وفي
الأخلاق معا قيمى محض .. قوامه الوحيد خالصة القاعدة الكلية
غير المنتهية ، على الموضوعات المنتهية - أو الأقل في عدم
التناهى - التي تستغرقها مع مفارقة هذه القاعدة لكل ما تستغرقه.

وهذه هي الدرجة الأولى من درجات النشاط القيمي في مجال
السلوك ، أى النشاط الأخلاقى... باعتبار كل سلوك بشرى
« تعبيراً » عن قيمة كلية تستوى في ميزاتها ذات الفاعل والدوات
الأخرى التي في مجال انتشار هذا التجاوز للذات .

ولابد في هذا التجاوز للذات من مجاهدة لنوازع الذاتية
المشتركة بيننا كموجودات حسية مع الكائنات الحية الأخرى .
وهذه المجاهدة أشبه بمقاومة الجاذبية الأرضية التي تقوم بها الكائنات
والقذائف المتجهة في عكس هذه الجاذبية .

وبهذا يقوم عدل متفاوت في المدى أو مجالات الانتشار ،
فالعدل مع الأصدقاء وحدهم تغير مدى العدل الذي يشمل العدو
والصديق ... ذلك العدل الذي يرعى « المبدأ » وبغض النظر تماما
عن « المصلحة » الذاتية مهما اتسع نطاقها ...

وفي هذا التفاوت في « مجال انتشار » أو في مستوى « تجاوز
الذات » يرتفع مستوى اكليّة القاعدة إلى مزيد من عدم التناهي .
أي صوب اللامتناهي المطلق ... الذي يتمثل في نقيض الأثرة ،
وهو « الإيثار التام » ... وذلك شوط بلا انتهاء ، كما وضحناه
في كتابنا « نحو مفهوم إنساني للإنسان » .

وهكذا يرسم المفهوم التعبيري للساوك اتجاهاً لا يقف عند
حد « من تناهى الذات وتنهى السلوك صوب اللامتناهي المطلق الذي
هو وراء فطرة العقل القيمي ... حيث يجتهد كل سلوك متناه
زمانى مكافئ أن يعبر عن اللامتناهي الموضوعى ...

فالنشاط العقلي قيمي بشقيه الفكرى والسلوكى .. ومن وراء
فطرته القيمية رد المتناهي إلى اللامتناهي المطلق ... ليكون تعبيراً
عنه في مستواه المتناهي ..

وهكذا يتمثل السلوك الإيثارى ... ضرباً من المحبة تتجاوز
الذات المتناهية إلى الآخر ، لا بما هو آخر ، بل بما هو « تعبير »

يتمثل فيه «الآخر المطلق»... وهو الموجود الموضوعي اللامتناهي..
الذى ليست فطرتنا القيمية - الفكرية والسلوكية - إلا تعبيراً
عنه... ويصل هذا التعبير إلى قمته حين نكون واعين به « ويتسلسله
وعروجه « أى واعين بخريطته ، فلا يكون تعبيرنا خبط عشواء
بليل ، بل على هدى وبصيرة ...

وهذا المنظور التعبيري للمطلق هو أقصى تصور نراه لله في
فطرة النشاط العقلي الإنسانى .

ولكن علامات استفهام كثيرة تترتب على هذا المنظور ولا بد
من التعرض لها بوضوح ...

الفلسفية التعبيرية
وموقفها من الدين

ها هنا يقف العقل ويقول :

— لا أدرى !

ففي واقعه ما يقطع بالتعبير أو الفطرة التعبيرية عن اللامتناهي لأنه يراها ويحيط بمسارها ففي وسعه أن يرسم اتجاهها ويصفها ... ولكنه لم ير عملية خلق كي يقررها في خريطته الوصفية وكل ما يحسه هو « الانتماء » إلى اللامتناهي وبالتالي الولاء له . . . بحيث يتحقق هذا الولاء للموضوعية الآمنة في التفكير والسلوك « واعتبار أن كل نشاطه الفكري والسلوكي ينبغي أن يكون تحقيقا للتعبير عنه والاتجاه إليه قدر المستطاع .

فهذا الولاء هو الصوت الأقصى لنداء « ما ينبغي » لدى الانسان .

« وَلِلَّهِ قُلُوبُنَا إِنَّا لِلَّهِ قَائِمُونَ » القيمة التي يتجلى فيها « ما ينبغي » هي الصلة القصوى بين الإنسان والله . . ومنها يتفرع مسار النشاط

الفكرى والأخلاقي معا... من غير أن تكون هناك علاقة تعبدية بأى شكل .

وهكذا يكون منه الوجود — كما بينا — وإليه الاتجاه ، أى إليه « المنتهى » . . . بالمعنى التعبيري . . . فهو المصدر « وهو الغاية أو هو الأول والآخر .

والآخر هنا ليس بمعنى نهاية المطاف الحسى « بل نهاية المطاف هنا والآن وفى كل وقت . . . الآخر هنا بمعنى الغاية المرجو رد كل ما هو موجود إليها . . . سواء فى العقل أو الفعل . . .

وليس لدينا بوصلة « عقلية » أخرى ترشدنا إلى أفعال معينة يريدنا المطلق منا .

وليس جميع الناس فلاسفة . . . وليس كسل الفلاسفة تعبرين .

فكيف إذن تتحدد صلة « مجسمة » لله بالبشر — وأقول صلة « مجسمة » كى يكون هذا التجسيم ملائما لطبيعة البشر بما هم موجودات فى عالم الحس .

لابد للكافة من سبيل آخر يمكن أن يعرف الكافة منه صلته بالمطلق — أى الله — وبالتالي ما قد يريد لهم وما قد يريد منهم .

ولا يكون ذلك بالطريق الصاعد عقليا إلى معرفة تسامت المطاق.
فالعقل انتهى بالتوقف حين قال :

— أعرف أنه الموجود اللامتناهي بالاطلاق ولكنى لا أستطيع
أن « أصفه » أو أعرف به أكثر من أنه « الموجود اللامتناهي
بالاطلاق » وأنه مستغرق بالاطلاق للموجودات ومفارق بالاطلاق
لها أيضا . فأننا لا قبل لى بمعرفته معرفة فهم أو احتواء . فلا بد
هنا من « التلقين » الذى لا يدخل فى نطاق العقل « أى بمعرفة
هابطة من أعلى بحيث تصلح موضوعا لفهم الكافة — والفهم لدى
الكافة يتم باحتواء الموضوعات ، أى بأن تكون لها ماهيات ومعان
غير مسرفة فى تمام التجريد — أما ما هو مسرف فى التجريد مما يثور
أذهان بعضهم فيفاد أن التسليم به واجب ، وتفويض الأمر
فيه لله المحجوب عن العقول الإنسانية . . . أى أن المعارف فى
هذا السبيل . محصلة لا بالاجتهاد العقلى المستقل ، بل بمجوعة على قدر
المدارك المحدودة .

وهنا لابد أن يكون « التصديق » بها غير مستلزم بالضرورة
بالعقل المستقل — الذى لا يحصى له عن التصديق بنتائج نشاطه
دون سواها — بل عن طريق غير ضرورى « لأنه طريق اختياري
هو طريق الإيمان . .

وما دام ليس وليد البرهان الضرورى الموضوعى ، فهو

طريق وجداني ذاتي ، يطغى على وجدان المؤمن به فينساق له عقله
ويسلم بمعطيائه . . . ويتحول العقل عندئذ من سالك مستقل
بمساره إلى تابع . . . أى يتحول من مشرع إلى منفذ
للإيمان . . .

والعقل الموضوعي الضروري المستقل لا يقول بامتناع هذا
الطريق الإيماني الاختياري . . . الذي يحل المشكلات والتساؤلات
لدى المؤمن فتطمئن نفسه ، إذ يسلم بأن المطلق هو الله الخالق
الفعال الكلي القدرة ، هو الخفي والرازق والمميت وإليه المآب
للثواب والعقاب ■

يعرف الإنسان المؤمن كل هذا بالدين الذي يصف فيه الله
نفسه للأنام بما تطيقه مداركهم ، يعرفه الإنسان حينئذ بمعنى أنه
يسلم به ويستريح إليه ويطمئن به ، لا بمعنى أنه يفهمه . . .
فالدين طريقه الطمأنينة ■ لا العلم والفهم . . .

ولكن ما القول فيمن لا تطمئن نفسه بالإيمان ؟

لا قول سوى أنه بالخيار وامرؤ وما اختار . طريقان ، كلاهما
يؤدي إلى الوجود بالإطلاق . . . طريقان لا يتعارضان :
فطريق مذهبنا التعبيري هو الطريق « الوصفي » الذي لا يجب
الطريق « الصوفي » أو « الطريق الديني » عموماً ، وهما يعتمدان على

الإلهام الذي «يحدث» للناس صلتهم بالله : وللمؤمن أن يجمع بينهما ،
فيكون له انتماء وولاء العقل والفتوة . ويكون له ولاء العبادة
والطاعة . . . يحد بهما يركن إليه في الشدائد ، وما يشجيه
إليه في الكروب مبتهلاً عابداً متعباً . . .

وما أقربوا من يشعرون بالولاء العقلي للامتناهي المطلق بحيث
يملك عليه هذا الانتماء وجدانه ، أن يكون المؤمن الذي يرضى انتماءه
للمطلق في أفعاله خميناً . . . ويرى في هذا الانتماء نشوة كبرى
هي غاية سعادته الإنسانية . . . وكأنه يكمل ما يتحراه يحقق
الامتناهي بالعروج إليه في كل حين .

فإن اكتمل له الإيمان الديني أيضاً ، مصدقاً برسالة ووحى فما
أجراه أن يجمع بين الحسينين : ولاء وجدان العقل وعبادة وجدان
الإيماني .

نظرية وصفية فى مستويات السلوك

١ - مستوى الكائنات الحية *

الأصل في الإنسان أنه كائن حي « ثم يأتي بعد هذا تخصيصه
بسمات أخرى « إن صح أنه تحقيق بهذا التخصيص .

والسمة الواضحة المشتركة بين جميع الكائنات الحية أنها تعيش
على بيئتها « وفيها . بامتصاص واستغلال مكونات هذه البيئة « أو
الكائنات الأخرى الموجودة بها ، كي تكفل لنفسها الاستمرار
في الحياة .

ويستوى في هذه السمة النبات والحيوان ، بحيث يمكن أن
نقول عن الكائن الحي عموماً أنه يعمل — بما هو كائن حي —
بحركة « مركزية جاذبة » بمعنى أنه يجتذب بما في البيئة المتاحة له
كل ما يصلح لتغذيته ونموه واستمراره .

نقول أن الكائنات الحية جميعاً تشترك في هذا السلوك النمطي
الأساسي « وإن اختلفت الوسائل : فالنبات يمتص بجذوره الغذاء
من التربة ، وتمتص أوراقه بعض العناصر من الهواء ، ويمتص
الضوء . « من غير أن يبرز مكانه . أما الحيوان فيتحرك ويسعى

فى طلب الغذاء ، من النيات أحياناً ، ومن الحيوانات الأخرى
التي يقدر — كل حسب استطاعته — على افتراسها . وهكذا
يبدو عالم الكائنات الحية — بما فيهم البشر — عالم صراع أنانى فى
سبيل البقاء .

وقد ركب فى طبع الحيوان أن يطلب ما يكفل بقاءه بأى ثمن
وبأى وسيلة . . . كما ركبت فيه أيضاً إلى جانب غريزة البقاء
غريزة تجديد النوع بالكثائر . . .

فالدافع الأساسى للسلوك لدى الكائن الحى ، بما هو كائن
حى ، هو « إشباع الحاجة » الحيوية .

« حاجة وإشباعها » : هذا هو قانون السلوك فى هذا المستوى .
ابتداء من الأميبا حتى أرق درجات الكائنات العضوية الحية . .

والسلوك فى هذا المستوى يبدو عند الحيوانات العجباء — أى
فيما عدا الإنسان — خاضعاً للغريزة الجامدة العمياء ، التي تسخر
الكائن الحى « لغاياتها » وليس الكائن الحى هو الذى يسخرها
لغاياته . فغايات الكائن الحى الأعجم تحددها له الغريزة ، وتدفعه
قسراً إلى طلبها بأى ثمن . فهو لا إرادة له خلاف لإرادة الحياة
الغريزية نفسها . ولهذا السبب لا تستحق إرادة الحيوان الأعجم
اسم الإراد « بمعنى الكلمة . لأن الإرادة بمعنى الكلمة تقتضى قسراً

من حرية الاختيار ، وإمكان القبول والرفض . في حين أن الغريزة تفرض نفسها وغاياتها . بل وأساليب تحقيقها على الحيوان الأعجم فرضاً ، لا يملك معه خياراً . ولا عدلاً ولا ظرفاً ، فسلوك الحيوان الأعجم هو سلوك « العبودية » للحياة « عبودية تتمثل في رقي الغريزة الجامدة ، التي لها كل السيطرة على الكائن ، وليس له عليها سيطرة أو تحكم . فلا إرادة له سوى إرادتها ، ولا غاية له سوى غاياتها .

وفي هذا المستوى نلاحظ على السلوك أنه يتطور في البداية — أي لدى الحيوانات الدنيا — حول محور الذاتية الفردية المتفردة بالسيطرة على جميع الأفعال . فلا انثناء للكائن إلا لذاته المفردة . وعمليات التكاثر تجري — على هذا المستوى الأدنى — عن طريق الانقسام الذاتي . فالكائن الحي هنا يعمل وحده « وحسب ذاته غير مرتبط أو منتم إلا لذاته .

ومع ارتفاع الكائنات الحية يظهر في المقام الثاني محور آخر للسلوك ، إلى جانب المحور الأول الذي هو الذاتية الضيقة الفردية وهذا المحور الآخر المضاف إلى المحور الأول « هو محور « الانثناء » الذي يربط سلوك الكائن الحي بكائنات أخرى .

وهكذا يضاف بالانثناء عامل اجتماعي إلى العامل الفردي . وهو لدى الحشرات والحيوانات الغنماء نشاط أو سلوك تحكمه وتوجهه الغريزة الجامدة .

ويتبدى هذا الانتماء فى أوضح صورة لدى حشرات كالنحل والنمل « حيث يجرى السلوك على نمط ثابت جامد شديد الصرامة ، يحكم حياة « الفرد » ويسخره لنظام الجماعة ، فى دقة فطرية لاحيدة له عنها مجال من الأحوال .

وفى الحيوانات والطيور يتبدى ذلك الانتماء الغريزى فى حياة القطعان والأسراب . وفى حياة الأسرة لدى الطيور وكثير من الحيوانات . . .

وفى جميع هذه المستويات يبلغ من سيطرة الولاء بالغريزة على السلوك أنه يكاد يلغى الفردية الذاتية ، أو هو يطمسها كما يطمس ضوء النهار نور شمعة تظل مشتعلة ناشطة الضوء « ولكن أثر هذا الاشتعال لا يكاد يحس .

غلبة الغريزة الجامدة تكاد تحول دون نسبة السلوك إلى الكائن الحى ، لأن الكائن فى هذا المستوى أداة مسخرة للغريزة لا تصرف له ولا إرادة ولا اختيار .

أما لدى الإنسان ، فمحورا الذاتية والانتماء خليقان أن يتخذا وصفا مختلفا أو صورة مختلفة ، لما قد يدخل لدى الإنسان من تعديل كبير على سلطان الغريزة ، وما يطرأ على هذا السلطان من قيود منشؤها ظهور الحرية الفردية فى الاختيار « أى ظهور « حرية الإرادة » على نحو ما . . . وظهور « الاستقلال » الذى تتنوع به الفردية ، ويتنوع به الولاء .

٢ - من العبودية الى الاستقلال الذاتى
ومن الحاجة الحيوية الى الرغبة

ولئن كان الإنسان هو المستوى الأعلى من الكائنات الحية ، إلا أنه يحمل في تكوينه عين الجذور التي كانت تعيش بها الكائنات الحية الانبأ ، والمتوسطة . ففيه ذلك الازدواج في محاور السلوك . وهي محور الفردية الضيقة ، ومحور الانتماء . إلا أنها يبدوان لديه في صورة متطرفة . أى أنها « تنوع » من هذين المحورين الأساسيين .

وأين ما يتبدى هذا التنوع المتطور لدى البشر ؟ في ضوء ملكاته النفسية والعقلية التي يتميز بها البشر عن الحيوانات العجاء . مما ترتب عليه وجود « ضوابط » داخلية ، وتحرر نسبي من عبودية الغريزة الجامدة لدى الحيوان الأعجم . تحررا يتيح له لونا من الاستقلال الذاتي . ومن « التسيير الذاتي » لسلوكه .

فبفضل هذه الملكات النفسية والعقلية انفتح أمام البشر أفق أو فلك أو مستوى مختلف تمام الاختلاف عن عالم الحيوانات العجاء التي تسخرها الغريزة الجامدة تمام التسخير ، لا على نحو ما تختلف فروع الشجرة ، عن جذورها الضاربة في الطين فطسي . بل ، علم ، نحو أشد من هذا اختلافًا .

فلدى البشر حرية الاختيار أسلوب الميل الفطرى أو الغريزة ،
فى وسعهم الكف أو الامتناع . والثأجيل ، وتخير أسلوب من
عدة أساليب متخيلة أو ممكنة لاشباع هذا الميل الفطرى .

فلكة التخيل تتيح عدة تصورات أو ممكنات ، وحرية الاختيار
التي يتمتع بها البشر تتيح لهم انتقاء أحد هذه الممكنات فى ضوء
الظروف الماثلة . بل وتتيح لهم الامتناع التام أو « كف » هذا الميل ،
لما على سبيل الدوام . أو لفترة ما ...

وهذه الارادة الحرة مستقلة عن مستوى الغريزة أو الميل الفطرى
تمام الاستقلال ، لأنها - لدى الإنسان الناضج السوى - لا تخضع
لمستوى الغريزة أو الميل أو الحاجة الحيوية أو العضوية ، بل
تستلهم مستوى جديداً تماماً ولا نظير له عند الحيوان الأعجم .
والمعنى به المستوى « الموضوعى الكلى » حيث لا يوجد لدى الحيوان
الأعجم إلا المستوى الذاتى الجزئى .

فهذا المستوى الموضوعى الكلى - أى المستوى العقلى بمعنى
الكلمة - تتم به ثنائية التكوين المعرفى لدى البشر ، وهم يدينون لهذا
المستوى بوجود « القواعد » و « المبادئ » و « المعايير » - وكلها
كأية - التى تستغرق الأفعال أو السلوك الجزئى « وبها يتم » تقييم
هذا السلوك . ذلك « التقييم » الذى لا وجود له لدى الحيوانات
العجاء . فهو مصدر التمييز بين ما يلىق وما لا يلىق ، وهى مصدر
« الانضباط الداخلى » أو « الضمير » أو « الرقيب الأخلاقى » .

ولنست هذه القواعد أو المبادئ أو المعايير الكلية سنواسية
فى نطاق كليتها . وسوف نفصل القول فى هذه المسألة فى
موضع تال .

وما يعيننا الآن من هذا المستوى العقلى الموضوعى ، و«حاكيته»
على الأفعال أو السلوك . هو استلهاام الإرادة إياه فى السلوك ،
أو على الأقل إمكان استلهاام الإرادة إياه فى السلوك . سواء أكانت
القاعدة الكلية المستلهمة عرفية اجتماعية أو دينية أو عقلية خالصة ،
أى فلسفية .

ويعيننا أيضا أن ننبه إلى استمرار الثنائية بالنسبة للموضوعية ،
وباستمرارها بالنسبة للاتناء ...

فالموضوعية لدى البشر تقابلها وتلازمها الذاتية . التى تتمثل
لدى الحيوان الأعجم فى قانون « الحاجة الحيوية وإشباعها » ...
فهذه الذاتية التى كانت متفردة بالسلطان على سلوك الحيوان ،
صارت ذات صورة متطورة لدى البشر . فقانونها لم يعد « الحاجة
الحيوية وإشباعها » فحسب . بل قانونها الجديد لدى الإنسان هو
« الرغبة وإشباعها » .

وفيم تختلف الرغبة عن الحاجة الحيوية ؟

تختلف من حيث إن الرغبة « حاجة نفسية » مرتبطة بموضوع
محدد ، فى حين أن الحاجة الحيوية عمياء لا ترتبط بموضوع محدد .

فالرغبة تعلق النفس بموضوع لا ترضى عنه بديلاً ، إن حالت الظروف دون تحقيقها. نتج عن ذلك إحباط .

والرغبة بـ « أو » هوى النفس » - أوسع وأكثر تنوعاً من الحاجة العضوية . وليس معنى هذا أن الحاجة العضوية لا وجود لها عند البشر ، بل هي موجودة « ولكنها لا تكفي وحدها أو لا تنفرد بدفع المرء إلى السلوك . فقد يجد الفرد شبع حاجاته العضوية جميعاً ، ولا ينفك مع هذا ناشطاً بسلوكه لتحقيق غايات أخرى تلح عليه رغباته النفسية أشد الإلحاح أن يحققها .

وفي الحالتين - حالة الحاجة الحيوية وحالة الرغبة النفسية - مجال لاختيارات الإرادة « التي يمكن على المستوى الإنساني أن تستلهم المبادئ والقواعد الموضوعية » فيكون السلوك أخلاقياً « أو تروغ من هذا الاستلهم فيكون السلوك على المستوى الذاتي الذي يتعاضد عن الموضوعية وقواعدها « وكأنه ارتد إلى المستوى الحيواني ... فيكون ما يسميه المجتمع أو الدين أو العقل الفلسفي انحرافات عن معايير وقواعده الموضوعية الكلية .

فالارادة الإنسانية إذن بازاء إلهام أو ضابط موضوعي كلي من أعلى تكوين الإنسان من جهة ، وبازاء ضغط أو دافع ذاتي يتمثل في الحاجة والرغبة الصادرة من تكوينه الأدنى . . . ولا حل لهذا التنازع الثنائي إلا التقمص الوجداني للموضوعية .

وهذا المستوى الموضوعي الكلي لدى الإنسان يقابل الذاتية الجزئية من جهة « الانتماء » الذي يربط الفرد بالجماعة .

ونحن نعرف أن الانتماء موجود عند الطيور والحشرات والحيوانات التي تعلق على أدنى مستوى للكائنات الحية . إلا أن انتماءها ملى عليها من جانب الغريزة الجامدة . ولكن البشر المحررين من عبودية الغريزة الجامدة عرضة أن تستفحل فرديتهم واختياراتهم الحرة على حساب هذا الانتماء الذى لم يعد إجباريا أو قسريا . ولذا نجد المستوى الموضوعى الكلى لدى البشر يتدخل لتلافى هذا « التفتت » المترتب على استفحال الفردية الحرة « أو الاستقلال الذاتى فى السلوك »

فال موضوعية معناها تجاوز الذات الفردية « والوقوف مع كل الذوات الأخرى على قدم المساواة أمام أو تحت قانون أو مبدأ كلى يعم الجميع على حد سواء . فى موضوعية القاعدة الكلية ينشأ رباط علوى يفرض احترام الانتماء إلى الجماعة فرضا اقتناعيا أو معنويا بالتقمص الوجدانى للموضوعية « لا قسريا كما هو الحال فى غريزة القطيع لدى الحيوان أو الحشرة الاجتماعية ، كالنمل أو النحل ...

ولئن كانت غريزة الحيوان تربط ولاءه بجماعة معينة ، فى شكل معين جامد ، فإن القواعد أو المبادئ أو المعايير الموضوعية متفاوتة فى نطاق كليتها ، أى فى شمولها لجانب صغير أو كبير من « الذوات الأخرى » . وهذه هى المسألة التى أشرنا إليها آنفا ، وأرجأنا الكلام عنها .

ليس كل انتماء موضوعيا . وإن كانت الموضوعية نفسها انتماء خالصا يتم عن طريق التقمص الوجداني لهذه الموضوعية ، فيتيح تجاوز الذات والذاتية للارتقاء إلى مستوى الموضوعية .

فالولاء النزوعي انتماء عاطفي للذوات أخرى من حيث هم ذوات أو أفراد . كما يحدث في كل علاقات الميل والانحياز لأشخاص معينين بما هم أشخاص . وطبيعي أن هذا الانتماء موالاة أو ولاء ذاتي ، أساسه الميل الذاتي المحض . أي الهوى . فهو نقیض الانتماء الموضوعي الذي هو مجرد من الذاتية ، أي من كل الأهواء النزوعية ، تحقيقا للانتماء لمبدأ كلي مجرد « بغض النظر عن الذوات أو الأفراد بما هم أفراد .

والنمط الأكمل لهذا الولاء للموضوعية يتمثل في النشاط المعرفي الذي لا ينشد إلا التعرف على الحقيقة بصدق ونزاهة . أي بصرف النظر عن كافة الأهواء أو الرغبات أو المصالح الذاتية . ففي هذا

يتجلى الولاء الحقيقي للموضوعية . بغير خداع للنفس أولا ، ثم
يرتب على هذا الولاء التنزه عن خداع الآخرين .

وتقمص الموضوعية وجدانيا هو الذى يجعل مضمون النزوع
العاطفى أو هدفه هو طلب الحقيقة المجردة لذاتها ، بحيث تطغى
هذه الرغبة فى الموضوعية التامة على كل الرغبات الذاتية ، وبرغمها
إذا اقتضى الأمر .

وهذا التقمص الوجدانى للموضوعية تمام التقمص هو الخلق
أن يجعل المرء يقر بالحقيقة وإن لم تكن فى مصلحته الخاصة أو
الذاتية . بل فى مصلحة الآخرين ، حتى ولو لم يكن منتما إليهم
بنزوعه الذاتى من حيث هم أفراد .

وهذا هو معنى « العدل » ، المساوق لمعنى « الحقيقة » والولاء
لها موضوعيا .

وبغير « التقمص الوجدانى » للموضوعية ، لا تكون الموضوعية
موضوعا أو مضمونا للرغبة القاهرة للإنسان . ويصبح علمه
بالحقيقة الموضوعية معزولا عن سلوكه . يعرفها بذهنه ولكنه
لا ينتمى لها بوجدانه . فلا يحترمها ولا يحققها فى صورة « العدل » ،
لأن انتماء الوجدانى أو النزوعى لم يزل على المستوى الذاتى ،
الذى هو بعينه مستوى الحشرة والحيوان ، كل همه لإرضاء حاجاته
الفردية ، أو لإرضاء من ينتمى بهواه إليهم فرادى أو جماعة .

الزواج والانتفاء الزوجي أو الوجداني أساساً لا بد منه لتكييفنا
السلوك العقلي في المعرفة والسلوك العملي أيضاً . وكل ما هنالك
أن التقمص الوجداني تحول من الانتفاء للذاتية إلى الانتفاء للموضوعية ،
فصارت هي مضمون ومطلوب الرغبة السائدة ، بدلاً من الرغبة
في تحقيق الأهواء الذاتية .

لا بد من الانتفاء للإنسان . ولكن هذا الانتفاء ليس مفروضاً
من داخل الفطرة باملاء الغريزة الجامدة . بل له مجال هو متعدد
الأشكال لدى الإنسان : بين انتفاء للذات الضيقة ، وانتفاء للذات
الموسعة ، تشمل من يرتبط بهم المرء عاطفياً ، أو بحكم الروابط
الاجتماعية المتفاوتة القوة والسعة ، أو بحكم المعتقدات الطائفية
سياسية كانت أو دينية أو ما إلى ذلك ... وبين انتفاء للموضوعية ،
إما في المعرفة ، وإما في المعرفة والسلوك معا ...

وقد يحدث في الانتفاء للذوات الموسعة (من أبناء ملة أو قبيلة
أو أسرة أو وطن أو أيديولوجية) أن يسود لدى المرء نوع من
« الإيثارة » أي « إنكار الذات » الفردية الضيقة « إثارة » لمصلحة
« الذات الموسعة » التي ينتمي إليها .

بل وقد يحدث أن تتعدد انتفاءات الفرد الذاتية للذوات متفاوتة
السعة في وقت واحد . كانتائه عاطفياً ، لارسمياً أو شكلياً فحسب —
إلى أسرة ، ووطن ، وإيديولوجية . وقد تتعارض مصالح هذه

الانتماءات أو الذوات المتفاوتة السعة » فيكون انحيازها للذات الموسعة التي يشعر بأن نزوعه العاطفي إليها أشد . ومن هؤلاء من ينحاز لأسرته عندما تتعارض مصالحها مع مصلحة وطنه أو عقيدته الإيديولوجية » ومنهم من يصنع العكس . وهذه التناقضات هي التي تسبب الأزمات الانتمائية أو النزوعية أو الوجدانية الذاتية .

وقد سمعنا بآباء حاربوا ضد جيش بين أفرادهم أبناءهم ،
كما سمعنا بالعكس أيضا ...

فتجاوز الذات الضيقة هنا ليس ولاء للموضوعية » بل لذات موسعة ، يتعلق بها نزوع الفرد .

وليس من النادر عند تعارض المصالح أن ينحاز الفرد الذاتي لذاته الضيقة ضد ذاته الموسعة ، أو للذات الأقل سعة ضد الذات الأوسع . وهو ما يمثل « انتكاسة » في تجاوز الذات داخل نطاق الذاتية الموسعة .

وتوضيحات الآباء والأمهات انحياز ذاتي من هذا القبيل الوجداني للذات الموسعة بعض الشيء . وآية الذاتية هنا أنه انحياز لأفراد بأعينهم ، لا بمعيار موضوعي ، أي ليس لوجه الحق . أي ليس احتراماً للحقيقة » وبالتالي ليس احتراماً للعقل

وما لم تتحول الرغبة الزووعية عن المضمون الذائق المتعصب إلى المضمون الموضوعي ، أى إلى الحق والعدل ، يظل الحق أخرس ، ويظل العدل مههددا « لقيام الهوة بين المعرفة والسلوك .

ويحسن أن ننبه في هذا المقام أننا بوصف مستوى السلوك الذائق بأنه من قبيل السلوك الحيواني والحشري ، لانرمى إلى الغض من قدره « بل كل همنما التصنيف الوصفى فحسب .

وثمة استدراك آخر « أننا بنظريتنا الوصفية نرمى إلى التفسير « لا إلى الدعوة أو الحض أو الوعظ .. بل نرمى إلى التحديد الموضوعي للملامح كل مستوى :

وهناك استدراك ثالث : أن الانتماء إلى إيديولوجية معينة ، أو قومية معينة ليس في جميع الأحوال انتماء ذاتيا « فذلك لا يكون إلا عندما يكون انحياز غير قائم على النظر الموضوعي . كأن يكون تعصبا أعمى مبنيا على دوافع المصلحة الخاصة « أو العدا لأوضاع معينة عدا شخصيا . أما الانتماء المبني على نظر موضوعي ، مع الانفتاح والاستعداد لوزن المعتقدات والآراء المخالفة « بحيث ينبري الشخص لخلق تحيزة الإيديولوجي أو غيره متى تبين له أن الحق ليس في جانبه ، فذلك انتماء لا يتحول دون الموضوعية ، حيث الموضوعية « اتجاه « يرفض الانغلاق المتعصب داخل موقف معين أو قالب فثوى معين .

فلا ينفي الاتجاه الموضوعي أن يرى الشخص الحق الموضوعي
في معسكر فكرى أو سياسى معين فينتمى إليه ويدين به « لا ولاء
لذلك المعسكر فى حد ذاته، بل من حيث هو ممثل للحق الموضوعى.
فلا يتشبه بهذا القالب أو المعسكر متى تبين له أن الحق الموضوعى
يتمثل بصورة أفضل فى قالب أو معسكر آخر . فالانتماء الموضوعى
لا يكون أساساً إلا للموضوعية ».

٤ - الموضوعية والقيم

وما علاقة الموضوعية بالقيمة ؟

علاقة المنشأ، فلا وجود للقيم إلا لدى الإنسان ، لتفرد الإنسان بالموضوعية والمستوى الموضوعى الذى لا يقوم إلا على تجاوز الذات وتجاوز الذاتية .

فالمعنى الكلى موضوعى لتجرده من الذاتية ، وهو مفارق بمستوى وجوده لكل ما يستغرقه بلا نهاية من الأفراد أو المدركات الأدنى منه ، أى أنه القيمة أو معيار الوجود لهذه الأفراد أو المدركات . من حيث هى معبرة فى مستواها عنه . . .

فالقيم هى معايير أو قواعد متمثلة فى معان كلية موضوعية .
وهى ناشئة عن الموضوعية . . .

ونحن نعلم أن المعانى أو القواعد أو المبادئ الموضوعية متفاوتة فى كليتها ، أى فى نطاق انطباقها . وما دامت القيمة فرعا ضروريا عن الموضوعية ، فالتفاوت فى الكلية تفاوت فى القيمة . بحيث

تكون الكلية الأتم قيمة أتم ، أى أن الكلية هى معيار قيمة
أى قيمة .

ومن حيث إن كلى الكليات فى المعانى الموضوعية — بناء على
تعقب مسار النشاط العقلى النظرى — هو « معنى الوجود المطلق أو
اللامتناهى » . فهذا القطب الأقصى للوجود والتعقل ، هو أيضا
القطب الأقصى لكافة القيم ، وكل منها تعبر عنه فى مشتواها .
متدرجة بحسب نطاق كليتها . . .

فالموضوعية المطلقة هى القيمة المطلقة التى تقاس إلى كليتها
التامة قيمة كل قيمة ممكنة .

وبهذا يخرج لنا أساس للتقييم الإنسانى نابع من المفهوم
الإنسانى الذى وجدناه فى المعرفة والوجود « تعبيراً » عن « معنى
الوجود اللامتناهى » . وهما نحن أولاء نجد هذا التقييم الإنسانى تعبيراً
أيضا عن عين هذا الوجود اللامتناهى .

وبذلك لا تكون ثمة قاعدة للسلوك القيمى — أى الأخلاقى —
إلا قاعدة « أقصى موضوعية ممكنة » فى السلوك . أى تخرى هذه
الموضوعية القصوى ، التى تعم بكليتها التامة جميع النوع البشرى
بل وجميع الموجودات بقدر الإمكان .

وقد يتساءل المرء : ومن أين يخرج معنى الخير ؟ بوصفه
موضوع الأخلاق ولباها ؟

إن معنا تسجيله الخير ما هو إلا ما يتحقق به معنى وجود الكائن .
وقد عرفنا من تعقب مسار نشاط المعرفة الإنسانية أن كل كائن
يعبر عن « معناه » المدرك بالعقل ، في مستوى « معنى » أو وجود
ذلك الكائن . ومقياس « قيمة » الكائن أو « خيره » هو مقدار
تحقيقه لمعناه بما هو كذلك . ذلك « المعنى » الذى يرتفع بمستواه
فوق وجود الأفراد التى يتحقق فيها ، فهو مفارق لها تمام المفارقة
مع استغراقه لها .

ورباط الموجودات المتناهية جميعا ، أنها « تعبيرات » متباينة
المبنى أو الأعيان عن « معنى الوجود اللامتناهى » . وتباين تعبيراتها
هو تباين « خيرها » أو « معانيها » واشتراكها جميعا فى
التعبير عن « الواحد اللامتناهى » هو سر توافقها على الوجه الذى
يبدو به هذا التوافق فيما بين معانيها وأنظمتها .

ووعى الإنسان بهذه « التعبيرية » فى الكون ، وفى نفسه ، هو
الذى يعلمه أن « الخير » مرهون بتحريك السعى لتحقيق أقصى
موضوعية ممكنة . لأن اللامتناهى هو الموضوعى بالإطلاق . ولأن
الإنسان إنسان بقدر تحقيقه للموضوعية ... فهو بذلك يحقق معنى
وجوده الخاص به ..

وبتفاوت الناس فى موضوعية السلوك ، يتفاوتون فى « القيمة »
بتفاوتهم فى التعبير عن اللامتناهى .

فالقائمة التي وصل إليها بحثنا هذا ليست القول بقيم جزئية ذات مضمون من الأوامر أو النواهي ، كما التي عليها العرف أو يأمر بها الدين ، بل هي صادرة عن صميم الإنسان بما هو إنسان .

فالقيم العرفية قابلة للتغير بتغير العرف أو تغير البيئة ، لأنها « قواعد موضوعية » محدودة الكلية . أما نظرية السلوك الموضوعي التعبيري فخالية من أى مضمون ملى ، بل هي « اعتناق » أو « تقمص وجداني » للموضوعية القصوى ، تحولها إلى « شوق » أو « رغبة » قاهرة هي الدافع للسلوك ، بحيث يتحول من يتقمصها تمام التقمص إلى « موكزية طاردة » للذات ، في حين أن الكائن غير الموضوعي تمام الموضوعية يتمثل ساوكة في « مركزية جاذبة » إلى الذات ، مع تفاوت في سعة الذات .

وينبغي إن نلاحظ هنا أن « التعبيرية » بذلك الوصف خالية من « وثنية الفعل » فالفعل لا قيمة له إلا من حيث هو تعبير عن « الاتجاه » فإن كان اتجاهها إلى الذاتية فهو ذاتي ، وإن كان اتجاهها إلى الموضوعية فهو موضوعي .

والخير في هذه النظرية ليس نابعاً من قاعدة محدودة ، بل من النظر إلى قطب كل القيم ، ومعيار كل خير ، وهو « التعبير عن اللامتناهي » .

أوجددير بالملاح : أيضا أن القيم المعرفية قد يتغير مضمونها ،
ولكن « صورة » القيمة تظل شيئاً لا غنى عنه لأي شخص — لأن
القيمية هي أساس « الخلقية » . ونحن بهذه النظرية التعبيرية قد
ارتفعنا بمصدر القيمة من المجتمع إلى طبيعة الإنسان نفسه بما هو
كائن موضوعي ، ولا تغير لهذه الحقيقة الواقعة أيا كان مجتمعه ...

وفي هذه النظرية التعبيرية يعتنق الإنسان الموضوعية القصوى
لأن منبع كل خيرية هو نفسه منبع كل تعقل ، ألا وهو الواحد
اللامتناهي . وعندئذ يتعلق هذا الإنسان بتحقيق أقصى خير لنفسه
عن طريق آتم موضوعية في سلوكه ، بأن يعمل على تحقيق « معنى
الوجود » — على آتم وجه ممكن — لكل الكائنات ، من حيث إن
كلا منها يعبر عن « الواحد اللامتناهي » . . . فتشيع في الوجود
كله دورة الخير الموضوعية وتقمصها وجدانيا .

وبطبيعة الحال ليس هذا المستوى التعبيري للسلوك — أى
مستوى الأخلاق التعبيرية — ميسوراً لكل شخص . بل لعلهم قلة
نادرة . ولكن « خريطة » السلوك البشرى ينبغي أن تتضمن القيمة
كما تتضمن السفوح والوديان .

وكل امرئ بعد هذا وما هو ميسر له بتكوينه النفسى من
ذاتية أو تجاوز متفاوت للذاتية . فسلوك كل امرئ تعبير عنه ، وعن
مستواه في التعبير عن معنى الوجود اللامتناهي !

ولست أزعـم أن الموضوعى يتخلص من قدرٍ من الذاتية
ضرورى لحفظ الذات ، ولكن شتان من كل همه فى ذاتيته ، ومن
كل همه فى تجاوزها ، وإن بقيت كجذور الدوحة الباسقة ضاربة
فى الأرض ، مهما بسقت وتناولت فروعها نحو السماء ..

نظمى لوقا

كتب للمؤلف

نشر مكتبة فريب

١ ، ٣ شارع كامل صدقي (الفجالة) القاهرة

- ١- نحو مفهوم إنسانى للإنسان والوجود والمطلق
- ٢- الزواج وأخلاقيات الجنس
- ٣- فرويد يفسر أحلامك
- ٤- على مائدة المسيح
- ٥- محمد فى حياته الخاصة
- ٦- التقاء المسيحية والإسلام
- ٧- أبو بكر حوارى محمد
- ٨- عمرو بن العاص
- ٩- الحقيقة عند فلاسفة المسلمين (وهو مجموعة بحوث متفرقة من بينها « الله فى نظر الناس وكما أراه » « دفاع عن العقل »)

قريباً

الألوهية ومحكمة العقل

فرويد يحدثك عن الحرام

عمر بن الخطاب : البطل والمثل والرجل

محتويات الكتاب

إهداء

ليست توفيقية

نظرية وصفية للمعرفة

- ١ - من هنا نبدأ
- ٢ - في البدء كان الوجدان
- ٣ - ولا مخرج من الثنائية
- ٤ - وفي الموضوعية ثنائية أيضا :
- ٥ - وفي الوجود العقلي الموضوعي ثنائية أيضا :
- ٦ - فطرة العقل وكيف تبدو لنا .
- ٧ - هل الوجود المطلق وهم ؟
- ٨ - وهل هو أفقر المعاني ؟

- ٩ - وماذا عن علاقتنا به ؟
١٠ - وماذا بعد خريطة المنظور الإنساني للمطلق ؟
١١ - الفلسفة التعبيرية وموقفها من الدين

نظرية وصفية في مستويات السلوك

- ١ - مستوى الكائنات الحية .
٢ - من العبودية إلى الاستقلال الذاتي .
٣ - الموضوعية والانتفاء .
٤ - الموضوعية والقيم .

رقم الايداع ٨٢/٥٣٩٣
الترقيم الدولي ١ - ٠٢٠ - ١٧٢ - ٩٧٧

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نويار (لاطوغلى)
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) تلفون : ٢٢٠٧٩

الناشر
مكتبة غريب
٢٠١ شارع كامل صدقي (بنجالة)
تليفون ٩٠٢١٠٧

الثمن ١٠٠ قرش

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاطوغلى) القاهرة
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) - تليفون : ٢٢٠٧٩